مونتغمري وات

الفكر السياسي الإسلامي
«المفاهيم الأساسية»

ترجمة: صبحي حديدي



الطبعة الاولى ١٩٨١

الفكر السياسي الإسلامي

«المفاهيم الأساسية»

دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع
ص . ب : ١٤/٥٦٣٦ - بيروت . لبنان

مقدمة المؤلف

يبدو محتملا ان الاسلام سيصبح في عام ٢٠٠٠ واحدا من ست قوى سياسية متميزة في العالم ، وستكون القوى الاخرى ، الماركسية ـ اللينينية ، الماركسية اكونفوشيوسية ، المسيحية الكاثوليكية ربما ، مزيجا من النزعة الانسانية والمسيحية البروتستانتية، البوذية في شكل محتمل من التحالف مع الهندوسية. وقد يبدو ادخال الاديان في حساب القوى السياسية غريبا للعديد من الاوروبيين والامريكيين ، فهم قد اعتادوا النظر الى الدين باعتباره مسألة تخص التقوى الشخصية فقط ، كما ضللهم الطلاق القائم بين الدين والسياسة في العالم الغربي بدءا من حروب الدين الاوروبية في القرنين السادس عشر والسابع عشر . وليس عصيا معرفة السبب ، فحينما تأخذ السياسة مضمونا جديا ويطرح امام البشر خيار التضحية بأرواحهم في سبيل القضية التي يناصرونها ، يتعين عندها ايجاد قوة دافعة عميقة في نفوسهم . ومن المعتاد استمداد هذه القوة عن طريق الدين ، او ايديولوجيا ما اكتسبت

بعض وظائف الدين (كتبصير الفرد بالقوى التي ترتبط حياته بها) . هذه العلاقة بين الدين والسياسة هي بالذات محط اهتمامنا في مضمار الدراسة .

ينحصر هدفي بالتالي في اظهار جذور أو تكوين المفاهيم السياسية الفاعلة في العالم الاسلامي الحالي . والنظر الى الماضي تفرضه ضرورة خاصة في هذه المنطقة من العالم طالما ان التاريخ عند المسلمين ، مثلهم مثل الايرلنديين ، لا يزال حيا ، ولا تزال المجموعة الاسلامية منقسمة بتأثير احداث وقعت اعوام ٦٣٢ و ٦٥٦ . ويذكر بهذا الصدد ان اشارة عابرة الى حادثة معينة عرضت لاحدى زوجات الرسول عام ٦٥٦ أدت في عام ١٩٥٦ الى مظاهر من الشغب والاحتجاج وحظر نشاط الحزب الشيوعي السوداني . دراسة الماضي السحيق ليست بالتالي دراسة أكاديمية محضة ، خصوصا ونحن ننوي دراسة الممارسة أكثر من دراسة النظرية . ان المفاهيم الدفينة في ممارسة البشر في العالم الاسلامي أهم بكثير من كتابات المنظرين السياسيين . والحق اننا سنعثر على بعض هذه الكتابات وسننظر فيها خلال مجرى الدراسة ، ولا مراء في انها ستبدو ذات أهمية ثانوية .

هذه الدراسة معنية اذا بالافكار السياسية الاسلامية التي كانت فاعلة في العملية التاريخية . لا يمكن لها تفادي الاشارة الى الافكار الدينية الوثيقة الارتباط بالافكار السياسية ، غير انها ستحاول الحفاظ على الحياد اللائق بالبحث الاجتماعي العلمي : انها لن تؤكد او تنفي الحقيقة الميتافيزيقية للافكار الدينية ، بل ستعتبرها أفكارا مؤثرة في حياة المجتمع .

« تنويه من المترجم »

يرى وات ان الاسلام قوة هامة واساسية في السياسة العالمية. وعقائد الاسلام ومؤسساته السياسية لا تنفصم عراها عن معتقداته الدينية وتعبيرها التاريخي . ويتعين على اي دراسة مثمرة للتكوين السياسي الاسلامي ان ترتكز على معرفة المواقف الدينية واستيعاب العمليات التاريخية التي أسهمت في استمرار تأثيره حتى العصر الحاضر .

و « مونتغمري وات » غني عن التعريف ، فهو استاذ اللغة العربية في جامعة « ادنبره » والمشرف العام على سلسلة « ابحاث اسلامية » وصاحب العديد من الدراسات الاسلامية التي منها « فكر المعتزلة السياسي » ، و « اعادة تقييم الشيعية العباسية ، ١٩٦٥ » و « محمد في مكة » و « محمد في المدينة » ، بالاضافة الى كتابه الذي بين ايدينا وصدر عام ١٩٦٨ .

ولقد توخينا الدقة التامة في نقل افكاره والحفاظ ما امكننا على الطابع الموضوعي الصارم لاسلوبه في التدقيق والتمحيص

وعزوفه عن الاطلاق والتعميم ، كما حاولنا استخـدام التعابـير والمصطلحات « الفنية » التي كانت سائدة في العهود التي تشـير اليها الفصول ، مثل «الذمة» و «الانتصار» و «العقل» و «الجوار» وغيرها ، لاهمية مضمونها في ايضاح ما يورده من حقائق ، دون ان يفوتنا وضع مرادفها اللغوي المعاصر في اللغة العربية وهو ما فعله المؤلف في اللغة الانكليزية .

لقد جهدنا في تذييل الصفحات بالهوامش التي ارتأينا انهـا ذات ضرورة هامة ، وميزناها بوضعها بين « اهلة » .

أما هوامش المؤلف للفصول الثلاثة الاولى فقد اثبتناها في نهاية كل فصل ، وأما هوامش بقية الفصول فقد اثبتناها في نهاية الكتاب .

المترجم

الفصل الاول

الدولة الاسلامية تحت راية محمد

١ ـ انجازات محمد السياسية :

في حوالي عام ٦١٠ كان يقطن مكة ، الواقعة في مركز الساحل الغربي من جزيرة العرب ، ما يقارب الالف رجل قادرين على حمل السلاح من بين ما مجموعه ٥٠٠٠ نسمة . كانت مكة مركزا تجاريا مزدهرا سيطر من خلاله كبار التجار على التجارة المارة عبر الطريق الساحلي الغربي لجزيرة العرب ، الذي كان وقتذاك الشريان الوحيد، تقريبا ، بين المحيط الهندي (وشواطئه الافريقية) والبحر الابيض المتوسط ، كما تبادلوا التجارة مع العراق وجزء من الامبراطورية الفارسية ، وسيطروا على التعدين وما يقترن به من مشاريع اخرى

على طول الطرق المختلفة او بالقرب منها . وحينما شرع احد مواطني مكة ، المنحدر من فئة التجار المتوسطين ، في اشاعة رسائل قال انها توحى اليه من مصدر فوق مستوى البشر ، لم يكن واضحا بعد ان دعوته هذه سوف تؤثر على حياة مكة السياسية والتجارية ، وما كان لرجل الاعمال العنيد المتمرس ان يثبط همته التهديد والوعيد بعقاب جهنم أو بكارثة مادية عارضة ، كما لم تكن استجابة نفر قليل لدعوته في التوسع بثرواتهم لتؤثر على تجارة المدينة تأثيرا بالغا . وباختصار ، لم تكن للحركة الدينية التي بدأها محمد أي دلالـة سياسية واضحة .

الا ان كبار تجار مكة بـدأوا بمرور الزمن يخشون محمـدا وحركته الدينية ، ورأى من عاصره خاصة ان تفرده بمكانة الداعية الى الحق المقدس كانت أسـا يضم بـين جنباته بذور التدخـل السياسي ، باعتبار ان المواطن العادي سيحسب محمداً أعرف بني قومه بمصدر الحكمة ، وبمقدور المراقب الحديث فضلا عن ذلـك رؤية ان دعوة محمد كانت استجابة للوضع العام في مكة وان بدات بداية دينية في أساسها . لقد قاد الازدهار الاقتصادي الى ضنك اجتماعي شديد بين المكيين . ولعل التوتر الاساسي كان قائما بـين ضرورات الحياة التجارية من جهة وبين الحاجات والافكار البدوية التي لا تزال تسيطر على سواد السكان من جهة اخرى . لقـد انصبت افكار القرآن الدينية على الجذور الدينية للضنك الراهن، وعزته الى مجمل حياة المكيين الاجتماعية والاقتصادية (١) ، فلـم يكن مفاجئا والحال هذه ان يلتقي بالمعارضـــة رغم ان الطاقـة السياسية الكامنة في أفكار القرآن بقيت بمنأى عن الادراك طـوال اقامته في مكة .

ويبدأ نشاط محمد السياسي بهجرته الى المدينة ، هذا لا يعني حيازته دون سابق انذار على قوة سياسية هائلة ، فقوته في الواقع كانت تنمو ببطء شديد ، بل ان المواثيق التي عقدهـا مع

قبائل المدينة افضت به الى تأسيس هيئة سياسية جديدة ، ولاح داخل هذه الهيئة أفق تحقيق الطاقات السياسية الكامنة في افكار القرآن . ومنذ عام ٦٢٤ دخل محمد ومسلمو المدينة في سلسلة حروب مع المكيين الوثنيين . ورغم تفوق هؤلاء كانت المحصلة النهائية احتلال محمد لمكة عام ٦٣٠ دون مقاومة ثم هزيمته بعد اسبوع أو اثنين لتجمع القبائل البدوية في « حنين » ، فعنى هذا انه لم يعد في جزيرة العرب من هو قادر على مواجهته في ارض المعركة بأمل ما في النجاح . وأوفدت القبائل والبطون ممثلين عنها الى المدينة طالبة التحالف مع محمد . لقد سيطر على اكثرية جزيرة العرب عام وفاته في تموز ٦٣٢ رغم همهمات العصيان الخافتة هنا وهناك . حدود الدولة الاسلامية الجغرافية لم تتضح بعد بصورة دقيقة ، لكن وجودها غدا أمرا لا جدال فيه .

٢ ـ دستور المدينة :

في المصدر الرئيسي القديم لسيرة محمد (بمعزل عن القرآن) «١» هناك وثيقة يصح أن تسمى « دستور المدينة » . ويثير تفسير هذه الوثيقة العديد من المسائل لا مجال لمناقشتها هنا . ويتلخص فحواها العام في النقاط التالية :

«١» السيرة النبوية لابن هشام ، القسم الاول ص ٥٠١ وما بعد نقلا عن رواية ابن اسحاق . ويناقش وات هذه الوثيقة في منظورها التاريخي وسماتها اللغوية والاسلوبية وذلك في كتابه « محمد في المدينة » جامعة اوكسفورد ١٩٥٦ في الصفحات ٢٢٥ ـ ٢٢٨ . للمزيد من التفاصيل انظر النص الكامل للوثيقة في ملحق الكتاب .

(أ) ـ الوثيقة ليست منفردة بذاتها ، بل هي حصيلة وثيقتين متميزتين على الاقل كما هو واضح في التكرار او التكرار النوعي لعدة بنود .

(ب) ـ تعود الوثيقة في شكلها الحاضر الى عام ٦٢٧ وهو العام الذي أبعدت او صفيت فيه القبائل اليهودية الرئيسية الثلاث (قينقاع ، النضير ، قريظة) ، ولا يرد ذكر القبيلتين الاخيرتين في الوثيقة بل يشار الى تواجد مجموعات صغيرة من اليهود في المدينة بعد عام ٦٢٧ .

(ج) ـ يبدو محتملا ان الفقرات الرئيسية تعود الى زمن الهجرة عام ٦٢٢ او ٦٢٤ على الاقل ، وان تلك التي لم تعد سارية المفعول حذفت أو عدلت ، بينما اضيفت فقرات اخرى (٢) .

مثل هذه الرؤيا تبرر استخدام المادة العلمية للدستور في دراسة طبيعة الدولة المدينية ، ولن تتأثر النتائج المستخلصة على اساس من هذه الدراسة تأثرا جديا اذا أفلح الباحثون في اثبات تاريخ اقدم للوثيقة .

تعالج بعض مواد الدستور مسائل ذات اهمية هامشية ، بينما ينحو بعضها الآخر الى التكرار ، النقاط الاساسية التي ترسم ملامح الدولة (باستثناء وظائف ومزايا رئيس الدولة) هي التالية «٢» :

١ ـ يشكل المؤمنون وتابعيهم « أمة » واحدة من دون الناس .

٢ ـ كل قبيلة أو طائفة «تتعاقل» فيما بينها وتفدي «عانيها» بالنيابة عن ابنائها جميعا (المواد ٢ ـ ١١) .

٣ ـ على ابناء الامة ان يظهروا التعاضد التام في وجه القتل ،

«٢» حاولنا في ترجمتنا لهذه الفقرة التوفيق بين الصياغة اللفظية التي اوردها ابن هشام والدقة العلمية في فهم وات للنصوص . راجع الملحق للنظر في التعابير التي لم تعد شائعة في يومنا هذا .

فلا يحل لهم ايواء القاتل حتى لو كان ولد احدهم حين يقع القتل على واحد من ابناء الامة (المواد ١٣ — ٢١) .

٤ ـ على ابناء الامة ان يظهروا التعاضد التام في وجه المشركين في السلم والحرب (المواد ١٤ — ١٧ — ١٩ — ٤٤) والتعاضد في منح « الجوار » (المادة ١٥) .

٥ — ينتسب اليهود من مختلف الجماعات الى الامة ، ولهم الحفاظ على دينهم الخاص ، وهم والمسلمين « ينتصرون » لبعضهم البعض (بما في ذلك العون العسكري) كلما دعت الضرورة (المواد ٢٤ ، ٣٥، ٣٧، ٣٨، ٤٦) .

وقبل ان نناقش هذه النقاط بمزيد من الاسهاب نبادر الى القول ان هذه الوثيقة ليست بدعـــة منظر سياسي ، بل تضرب بجذورها في صميم عقلية واتجاهات جزيرة العرب قبل الاسلام ، واي تقييم لدولة ما قبل الاسلام يجب ان يبدأ باستعراض المفاهيم السياسية التي هيمنت على نشاطات العرب قبل الاسلام .

٣ ـ قبيلة ما قبل الاسلام والدولة المدينية :

احد السمات المميزة للحياة القبلية السابقة للاسلام كان توطيد الامن عبر درجة عالية من التعاضد الاجتماعي . جانب الامن الاكثر شيوعا هو قانون الاخذ بالثأر Lex Talionis « العين بالعـــين ، والسن بالسن ، والنفس بالنفس » (٣) . وقد يخيل للقارىء الغربي ، مدفوعا بتأثره بما جاء في « العهد الجديد » من نقيض لمبدأ « العين بالعين . . » بمبدأ « تحويل الخد الآخر » «٣» أن هذا القانـــون

«٣» انظر (متى ، ٣٨-٣٩) : سمعتم انه قيل عين بعين وسن بسن ، واما انا فاقول لكم لا تقاوموا الشر ، بل من لطمك على خدك الايمن فحـــول له الآخر ايضا .

بدائي وبربري بعض الشيء وقد يكون لا اخلاقيا . واذا صح انــه بدائي فهو ، مع ذلك ، ليس بربريا ، او لا أخلاقيا ، بل هو وسيلة بدائية لتوطيد الامن الجماعي . لقد خلت جزيرة العرب قبل الاسلام من أي حس بالواجب الجماعي لدى الانسان نحو اخيه الانســان باعتباره كائنا وشريكا بشريا . فمن حيث المبدأ لم تكن هنــاك غضاضة او اثم في قتل رجل تصادفه في الصحراء ، ولا يردعك عن قتله سوى ما يرتبط بنظام الامن وقانون الاخذ بالثأر ، اي بحقيقة انتمائه الى قبيلة حليفة تلتزم قبيلتك ازاءها بقيود معينـــة ، او أنتمائه الى قبيلة قوية قادرة على نيل ثأرها . بهذه الطريقة نجـح قانون الاخذ بالثأر في كبح جماح القتل والعدوان في اوســاط بـدو الجزيرة العربية . ويتلازم افتراض حدوث التعاضد بين الجماعــات التي تربطها صلة الرحم بمدى فعالية تأثير مثل هذا النظام . فان قتل احد ابناء الجماعة تداعى باقي ابنائها للثأر له ، واذا اعتدي عليه هبوا لمؤازرته دون السؤال عن الصواب او الخطل في أمر كهذا ، فالواجب المقدس يقتضي ان « ينتصر » كل عضو من اعضاء الجماعة للعضو الاخر ، وان يثأر لموته اذا دعت الضرورة . ولما كانت ظروف الصحراء العربية لا تحتمل قيام قوة خاصة بالامن فقد تطلب نظام الامن الجماعة ايلاء عناية هامة بالثأر والانتصار . وتتوافق قداسته مع طابعه الالزامي ، فمن الجوهري ، كما هو الحال في المجتمعــات التي تتوفر فيها قوة امن خاصة ، انزال أشد العقوبــات الزجرية بمن يخرق القانون او النظام . ولهذا يحق لارحام القتيل اذا كانوا ضعافا عن الاخذ بثأرهم ان يلجأوا الى صلة قربى بعيدة او الانتصار الى قبيلة اشد قوة . كما تم تسهيل الثأر بتعاضد مجموعة النسب الواحد في تحمل الذنب ، فكان سهلا على القاتل ان يختفي زمنــا طويلا في مجاهل الصحراء متسترا بظل اقربائه . والحق انالمجموعة بأكملها كانت تتحمل المسؤولية ، وكان دم احد ابنائها كائنا من كان

كفيلا برد الثأر . ولقد وجد بعض المشرعين الغربيين المحدثين عند معالجتهم لقضايا المسؤولية الفردية ان القاء المسؤولية على عاتق المجموعة بأسرها هو المجال العملي الوحيد في اطار الصحراء (٤) .

في المجتمعات التي يحكمها قانون الاخذ بالثأر ادخل تعديل على المطلب القديم القاضي بتعويض النفس بالنفس ، واصبح ممكنا قبول دية الدم او « عقل الدم » كبديل عن الثأر. ولعل هذا التعديل بلغ جزيرة العرب قبل فترة وجيزة من عصر محمد . اما القداسة الملازمة لواجب الثأر فتتضح في حقيقة ان المحافظين المتشددين او الوعاظ المتحجرين كانوا يعيبون على القابلين بالابل عوضا عن النفس انهم قنعوا باللبن دون الدم . والحال ان قبول الابل اصبح لا غبار عليه اذا نجح القاتل او الاقربون اليه في تفادي طالبي الثأر حتى تخمد جذوة غضبهم الاولى . وفي عصر محمد ، كانت دية الدم لليافع مئة من الابل وللمرأة خمسون ، واصبحت عام ١٩١٤ ، عند دراسة الومسي موزيل لقبيلة « روالا » في البادية السورية ، فرسا وخمسين ناقة وعدة فارس لرجل العشيرة وخمسا وعشرين ناقة المرأة (٥) .

وتعزى سمات هامة لنظام الامن هذا الى مفهوم « الجوار » والحماية . وتعاضد مجموعة النسب الواحد يعني حماية المجموعة بأكملها لاي من ابنائها ، فاذا كانت ضعيفة نسبيا واستنجدت بمجموعة اخرى أبعد في القربى ، فالاخيرة ليست ملزمة بنجدتها ولا يشكل رفض الانتصار لها خزيا ومذلة . وهناك على اية حال اشكال متعددة زادت في حجم وقوة المجموعة او وسعت من حلقة الملزمين بالانتصار لها .

أولا ، قد ينتسب الافراد بطرق متعددة الى المجموعة في شكل « موالي » (٥) فحينما يعتق عبد ما يتعين عليه ان يصبح مولى لسيده السابق اي مولاه . ويمنح الضعيف الجوار الذي يبغيه بعد التعاهد بقسم الايمان كما كان واجبا على المسلم غير العربي ، حتى

في العصور الاولى للاسلام ، ان ينضم كمولى الى احدى قبائل العرب ، وهي غالبا قبيلة السيد او الصحابي الذي هداه الى الاسلام . ثانيا ، هناك ما يعرف بمنزلة «الجار» التي تمنح للشخص الذي يأوي الى القبيلة لفترة تطول او تقصر . واذا منح « الجيرة » فرد من افراد القبيلة تعين على القبيلة بأسرها ان تقر جواره . ثالثا ، قد يعقد « حلف » او « تحالف » بين فرقاء أنداد في ظاهرهم او بين عدة افراد او مجموعات، اما اذا كان احد الطرفين أقوى من الآخر فالحلف يأخذ مظهر الاستعلاء او الصلف ، ويصبح عسيرا على الموالي ابرام الحلف .

وفي كل هذه الحالات كانت الاطراف تدعى للانتصار بعضها للبعض في وجه الاعداء وبأقصى قدراتها ، اما ان بدت متساوية فالتزامها مشترك . من جهة ثانية ، وفي حالات اخرى ، حين يهب القوي لجوار الضعيف فشرف وفخر له ان يبذل كل ما في وسعه ، وعار عليه ان لا يبذل محاولة واحدة على الاقل للدفاع عمن اجارهم او الاخذ بثأرهم ، فان أخلف وجه اليه اللوم والتقريع في الاشعار وعلى ملأ من الناس ، بحيث يغدو صعبا عليه العيش بعاره . ولايزال مفهوم الجوار دارجا بين البدو الأقحاح وله تشعباته الكثيرة رغم اختلاف التسميات . ويقول ألاوستي موزيل في حديثه عن العربي المنتمي الى قبيلة « روالا » في بدايات القرن العشرين « جل ما يخشاه واحدهم الصاق العار باسمه والتعريض بشخصه او تسويد وجهه كما يعبر » . ولو فشل فعلا في حماية المستجير به فللأخير ان يربط خرقة سوداء بعصا طويلة ويتجول في احياء العرب معرضا بفشل مجيره صائحا « سود الله وجهه » (٧) .

واذا أعدنا النظر في النقاط الثانية والثالثة والرابعة لتبين لنا كم هي وثيقة الارتباط بالنظام السابق للاسلام . فحسب المواد التي اوجزناها في النقطة الثانية تتحمل طوائف الامة ، أي المجموعات الاقرب في نسبها ، عبء دية الدم والفدية ، ويشدد على تعاضد

الامة في المسائل الاخرى التي ترتبط بمفهوم « الجوار » : انهـــا تعامل كرجل واحد في مسائل السلم والحرب مع المشركين ، اي مع مكة الوثنية في المقام الاول ، وينبغي اظهار التعاضد في احترام منـح الجوار . اما اكثر النقاط ثورية فهي التي تنص على انه اذا اقترف احد ابناء الامة عدوانا على الآخر فقد حق على انسباء الباغي السعي لانزال العقوبة به بدلا من حمايته ، خلافا لما هو متعارف عليه قبل الاسلام .

ويشدد القرآن في اعتبارات معنية على فقـرات الدستـور خصوصا ما تعلق منها بسفك الدم او العدوان . ويبدو ان نظام الأخذ بالثأر كان ناجعا ومؤثرا ، متأصلا في نظرة العربي لدرجـة يصعب بعدها ابداله بغيره أيا كان ، يتضح هذا في الآية الكريمـة « ولمن انتصرَ بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل » «٤» التي توصي بالمغفرة والصلح وان كانت تقر بعدالة الاخذ بالثأر . واذا تذكرنا في هذا السياق اعابة من يقنع باللبن دون الدم فان ما يوصي به القرآن هو في الشروط الدنيا اقرب الى قبول الابل دية للدم . وفي آية أخرى حيث يقتل مؤمن مؤمنا او حليفا لمؤمن خطأ فان عليه تحرير رقبة مؤمنة وسداد دية الدم الى اسرة الفقيد ، التي يحق لها قبول الدية . فان قتل مؤمن مؤمنا فجزاؤه جهنم «٥» ومن

«٤» الشورى ، ٤١ .

«٥» يشير وات الى الآية الكريمة « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا الا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا أن يصدقوا فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما » (النساء ، ٩٢) . كما يشير في الحالة الثانية الى الاية التالية من نفس السورة « ومن يقتل =

المحتمل ان لا تسأل اسرة القتيل اذا تنادت للثأر . ويبدو ان الجهد الاساسي لمحمد كقائد للدولة وللحكومة الاسلامية القادمة تمثل في اقناع الناس بقبول دية الدم وضمان الاتفاق على نصابها .

٤ ـ طبيعة الجماعة :

تستخدم في دستور المدينة كلمة خاصة للدلالة على الجماعة هي « الامة » ويستحسن ان نلقي نظرة اكثر تفحصا على المعنى الدقيق للكلمة . لقد اغرى بعض الباحثين القدماء تقارب الكلمة من اللفظة العربية « أم » ، بيد انه اصبح متفقا عليه الآن ان هاتين الكلمتين مختلفتان حتى لو قاد تشابههما الشكلي الى علاقة في الفكرة العامة عند الناطقين بالعربية . ومما لا شك فيه ان الكلمة مأخوذة من الكلمة العبرية Umma وتعني «القبيلة» أو «الشعب» وهي بدورها مأخوذة عن اصل سومري (٨) . وقد عثر على الكلمة في الكتابات العربية دون ان يثبت انتشارها وشيوعها على نطاق عريض ، كما لم يعثر الكتاب المعاصرون على امثلة لها في الشعر الاسلامي على الاقل ، باحث معاصر درس الامثلة المتعددة لورودها في القرآن ، وتوصل الى نتيجة مفادها أن الكلمة كانت تشمل دائما جماعات عرقية أو لسانية او « مذهبية » كانت في رأيه موضوعا لمشروع الخلاص المقدس . والحق انه لا يمكن قبول هذه النتيجة دون مواصفات معينة ، فمن المسلم به عموما ان اي جماعة ورد

= مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما » .

ومن الواضح ان وات اغفل الاشارة الى صيام شهرين متتابعين لمن «لم يجد».

ذكرها في القرآن لا بد ان تكون لها صلة ب « مشروع الخلاص المقدس » (٩) باعتبارها تحديدا الاهتمام الاساسي للقرآن . كما يصبح واضحا ايضا ان كلمة « أمة » ليست بالضرورة جماعة من الاتقياء الصالحين ، اذ ان العديد من الآيات تتحدث عن امة بأسرها تنكرت لرسلها المبعوثين اليها فحق عليها عذاب الجحيم . وتصور احداها عدة جماعات دخلت النار ، تشكو آخر امة منها ان سابقيها قد أضلوها وتطلب لهم عذابا ضعفا من النار «٦» .

حقيقة اخرى غريبة هي ان جميع الآيات التي ترد فيها كلمة امة « أنزلت » قبل عام ٦٢٥ ولا يوجد تفسير بيّن لذلك . وربما عاد السبب الى التعقيد المتزايد في البنية السياسية لجمهرة المسلمين واتباعهم ، او قد يذهب الحدس بالمرء الى حد القول بأن يهود المدينة كانوا يتندرون بالكلمة بطريقة ما . واما الابقاء على الكلمة في دستور المدينة المؤرخ عام ٦٢٧ فيمكن ان يعزى الى حقيقة ان البنود التي توردها مأخوذة عن وثيقة سابقة . هناك دلالة دينية محددة في اغلب النماذج القرآنية المنسوبة الى الفترة المدينية ، التي ترد فيها الكلمة . المسلمون يشكلون امة وسطا «٧» ويشكل اليهود والنصارى جماعات ، رغم انه غير واضح ما اذا كانت كل واحدة من الجماعتين منفردة او متعددة . وللكلمة مرادف ديني في ما سيتواتر من ادب اسلامي لاحق .

«٦» يشير وات الى الآية الكريمة « قال ادخلوا في امم قد خلت من قبلكم من الجن والانس في النار كلما دخلت امة لعنت اختها حتى اذا اداركوا فيها جميعا والانس في النار كلما دخلت امة لعنت اختها حتى اذا أدركوا فيها جميعا قالت اخريهم لاوليهم ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذابا ضعفا من النار قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون » (الاعراف ، ٣٨) .

«٧» هي الآية الكريمة وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيدا ... » (البقرة ، ١٤٣) .

المرادف العربي الشائع لكلمة « قبيلة » او « شعب » هو « قوم » أي جماعة النسب الواحد في تشكيلها لوحدة سياسية واجتماعية فعالة يختلف عدد اعضائها الى هذا الحد او ذاك . وكلما اتسعت شبكة القرابة كلما ضعف تأثير الجماعة او الجماعات كوحدة فعالة . اما استخدام الكلمتين الانكليزيتين « قبيلة » Tribe أو « عشيرة » Clan في هذه الدراسة فهو للدلالة على جماعات نسب كبيرة وصغيرة دون ان يكون لها نمط دقيق محدد . وترد كلمة « قوم » في القرآن اكثر بكثير من كلمة « أمة » ودلالتها دينية متميزة في بعض الامثلة المبكرة ، فالمكيون الذين انكروا محمدا يسميهم القرآن « قوما طاغون » «٨» ، وفي وصف لجماعة عاصية دمرتها ريح صرصر عاتية « فترى القوم فيها صرعى كأنهم اعجاز نخل خاوية » «٩» . وهناك أمثلة قليلة للكلمة في الآيات الاولى ، لكن استخدامها يظل قائما بعد غياب الكلمة الاخرى « امة » . ومع ذلك لم يثبت قط انها اكتسبت مرادفا دينيا محددا .

النتائج التي يمكن استخلاصها من هذا التدقيق للمادة هي ، باديء ذي بدء ، انه كان هناك فارق ضئيل بين الكلمتين ، فكلاهما كانت تمثل مجموعة او جماعة طبيعية ، وكان يظن ان الانبياء ارسلوا الى هذه الجماعات الطبيعية ، ومن المحتمل ان يهود المدينة كانوا في عرف صحابة محمد جماعة غير دينية بل جماعة او مجموعة (لغوية او عرقية) طبيعية . واذ يتحدث القرآن عن « أمة » من اهل الكتاب فلا مندوحة عن فهم الكلمة على هذا النحو ، والافتراض الشائع لدى عرب تلك الفترة ان تشترك الجماعة بأسرها في الشعائر الدينية . واذا تبين ان هناك تغيير في معنى «الامة» فهو عائد الى

«٨» سورة الطور ٣٢ « أم تأمرهم احلامهم بهذا أم هم قوم طاغون » .

«٩» الحاقة ، ٧ .

طابع تطور الجماعة الفعلية لاتباع محمد وحلفائهم وتابعيهم . ولعل المعاصرين يميلون الى اعتبار « الامة » انسب من « القــوم » في الاشارة الى مجموعة موسومة بهذا الشكل من التعقيـد ، وهي في أعينهم تبدو اقرب الى اتحاد مجموعات النسب ولا يمكن تأطيرها بالرجوع الى الدين . ويورد القرآن ذاته برهانا على ان محمدا قد عقد في فترة ما تحالفات مع غير المسلمين ، ومع المشركين ايضا . وتذكر احدى الآيات الخاصة بأداء الدية حالة مؤمن ينتمي الى قوم بينه وبين المؤمنين ميثاق «١٠» . والافتراض هنا يوحي بان هؤلاء القوم يتألفون اساسا من غير المسلمين ومن المشركين ربما .

كان طبيعيا أن يضع العرب في مطلع القرن السابـع مفهوم « القبيلة » في مركز الصدارة من تفكيرهم السياسي ، اذ لم يكن لدى غالبية العرب هيئة سياسية اخرى غير القبيلة . واذا وجد في مكة ما يشبه المجلس ، « الملأ » ، فهو قد لا يختلف كثيرا عــن المجلس القبلي للشيخ باستثناء انه لم يكن هناك قائد واحد للدولة في مكة بل زعماء قبائل متساوون في منزلتهم . وفضلا عن ذلك فالقليل فقط من تجار مكة كانت لهم صلات بالادارات الاقليمية البيزنطية والفارسية او بالقضاء الحبشي . والصلات في الحــالتين الاولى والثانيــة كانت تتصف بضيقها وسطحيتها ، فلم تزود المكيين بفكرة جلية عن كيفية عمل تلك المؤسسات الحكومية ، وحتى لو اكتسبوا فهما معقولا عنها لتعسر عليهم نقلهــا الى اقرانهم العرب قليلي الانصار . ليس عجبا والحال هذه ان نعثر في سيَر محمــد على حكايات ساذجة تروى ردود افعال امبراطور بيزنطة عنــد اطلاعــه على رسالة من محمد ، فالصورة الشائعة عن الامبراطور انه يسوس

«١٠» النساء ، ٩٢ « وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق ... » .

شؤون البلاد كما يجدر بشيخ القبيلة ان يفعل «١١» : يدعو اشراف قومه لسماع الرسالة مصغيا الى أحتجاجاتهم ، ثم يوافق على ما رغبوا به رغم أن سلوكهم قد يقوم على اساس احاسيس شخصية محضة (١٠) .

ان أستخدام أسماء اخرى غير « الامة » لا يعني هبوط مفهوم القبيلة وتعاضدها من مركز الصدارة في التفكير السياسي العربي ، وحين أختفت كلمة « أمة » من الآيات القرآنية عام ٦٢٥ لم تحل كلمة اخرى محلها ، الا اذا دلت على المعنى الفعلي أي « القوم » باعتبار أن صفة « المؤمن » كانت تطلق على غالبية الجماعة وهي اكثر شيوعا في القرآن من صفة « المسلمين » . اما كلمة « الجماعة » فكانت تستخدم للدلالة على عدد الوحدات مجتمعة ، ويمكن العثور عليها في وثائق الاتفاقات التي عقدها محمد في عهده (١١) . وكانت الحاجة الى اسماء محددة للدلالة على الجماعة اقل اهمية أمام تعابير « بيت المال » و « ذمة الله والرسول » .

وظلت المفاهيم السائدة قبل الاسلام سارية المفعول رغم التعقيد المتنامي للهيئة السياسية التي أدارها محمد خلال سنوات حياته . ويمكن القول ان عملية التنامي هذه جرت باتساق مع المبادىء السابقة للاسلام ، فحتى عشائر المدينة التي يفترض انها قد دخلت في حلف مع محمد كانت بدورها في حالة تحالف ليس

«١١» وهو دليل على النزعة « الديمقراطية » المبكرة عند العربي . وفي مكان آخر من مؤلفاته يقارن وات بين مكانة ابي سفيان في مكة وبيركليس في اثينا ، وبالتالي بين اجتماعات « الملأ » واجتماعات « اكليميا » ويقرر ان المجلس الأول كان يعتمد على رجاحة عقل الاعضاء وحسن قراراتهم بينما يعتمد الثاني على البلاغة والخطب العصماء .

انظر كتابه « محمد في مكة » .

بعيد مع بعض القبائل البدوية العربية المجاورة لها . ولعل حملات محمد وغزواته عام ٦٢٣ رغم فشلها في اسر أي قافلة مكية ، قد نجحت في اتاحة الفرصة امامه لعقد تحالفات مع البدو المتحالفين سابقا مع القبائل المدينية ، تحالفات كانت اساسا معاهدات عدم اعتداء ، طالما ان المكيين في هذه المرحلة من دعوة محمد لم يتوقعوا من هؤلاء خوض الحرب مع محمد ضدهم . وقد يصح أن هذه القبائل كانت في عداد غير المؤمنين، وكان بينه وبينها عهودا ومواثيق. وكلما قويت شوكته كلما ازدادت شروطه في التحالف تصلبا ، كما جرى عند وقوع مكة في يديه وانتصاره في حنين عام ٦٣٠ ، حيث سميت المرحلة التي اعقبتها « عام الوفود » باعتبار ان كافة القبائل العربية التي لم تكن قد تحالفت معه بعد ارسلت وفودها الى المدينة طالبة التحالف .

كانت حصيلة هذا النشاط الديبلوماسي خلق اتحاد القبائل المتحالفة مع محمد والمصادر من جانبها السطحي توحي انه كان تحالفا لكل القبائل في جزيرة العرب ، غير ان البحث الدقيق يظهر ان الوضع لم يكن كذلك . ففي بعض الحالات لم يكن الوافد ليمثل كامل القبيلة بل جزءا منها فقط هو الزمرة التي طمعت في الفوز بعطف محمد أولا ثم الانتقال الى نيل ما امكن نيله من قبيلة اخرى منافسة في التكوين السياسي القبلي . ويبدو محتملا ايضا ، وهي هنا مسألة استدلال ، وجود نمطين على الاقل من انماط التحالف مع محمد . الاول ، المألوف ، هو اقرار القبيلة بالدخول في الاسلام واقامة الصلاة وايتاء الزكاة حسبما جاء في القرآن ، اي بمعنى اوضح أن تصبح في عداد الدولة الاسلامية والهيئة السياسية . ولم يكن أمام معظم القبائل فياواخر عهدالرسول منخيار آخر سوى قبول هذا النمط من التحالف . النمط الثاني كان يبرم بين قبيلة واحدة أو اثنتين من القبائل القوية المقيمة على تخوم الامبراطورية الفارسية أو ما يدعى بالعراق حاليا ، وبتصدع الملكية الفارسية

حوالي عام ٦٢٨ اصبح متاحا امام تلك القبائل شن الغـارات على الاراضي المأهولة بالسكان في جنوب العراق دون عون يذكر من محمد . ومن ناحية ثانية كان هاما ان لا يتنافس المسلمون مع هذه القبائل في شن الغارات على المنطقة ذاتها . وتبـين فيما بعد ان القليل فقط من هذه القبائل كان حليفا مستقلا عن محمد يقـف معه على قدم المساواة غير منضو تحت راية الدولة الاسـلامية او اعتناق الاسلام بالضرورة (١٢) .

وبغض النظر عن النمو الهائل للدولة الاسلامية يظل ممكنـا رؤيتها في اطار القبيلة السابقة للاسلام ، اذ انها في الجوهر كانـت اتحادا للقبائل أو « قبيلة عليا » كما اسماها بيرترام توماس (١٣) . ولقد اعتبرت كلمة « امة » كما وردت في الدستور سبيلا خاصـا لا تحيط الافكار السابقة للاسلام احاطة تامـــة بجوانبه ، او اذا وجدت فهي غير واضحة البتة . هذا يبرر للباحث المعاصر ان يعتبر البنية السياسية للدولة الاسلامية في حالة توافق شامل مع الافكار السابقة للاسلام ، والقليل من التبصر يؤكد ذلك دون ريب . لقـد ابتغى محمد جماعة أو هيئة سياسية محلية يكون هو فيها طليقا في نشر دعوته ويكون المسلمون قادرين على اداء شعائرهم علانية . وقد يكون لرجال المدينة مآرب اخرى ، لكنهم كانوا مسلمين في معظمهم ويفضلون اقامة بقعة يتعبدون فيها . وحينما اجمع محمد ورجال المدينة على استحداث بنية سياسية يمارس الاسلام في اطارها بدا ناشزا ان يستحدثوا بنيه سياسية حديثة بمعنى الكلمة ، وكان حريا بهم ان يخلقوا بنية في شروط المفاهيم السياسية التي كانوا يألفونها. بمعنى آخر ، تمثل العامل الديني في الدوافع التي قادت محمـدا ورجاله المدينيين الى البحث عن اتفاق ، بيد ان التفاصيل كانـت مستمدة من المفاهيم السياسية السابقة للاسلام ، وكان العامـل الديني مصدر كل قرار يتخذ للحد من انتماء المسلمين الى الجماعة. النتيجة اذا ان الدولة الاسلامية في أصولها كانت ترتكز على المفاهيم

السياسية السابقة للاسلام وتضربها مثلا .

٥ ـ « الجهاد » او « الحرب المقدسة » :

كان الجهاد او « الحرب المقدسة » جزءا عضويا من آلية الفتح الاسلامي لجزيرة العرب ولاصقاع اخرى بعيدة . واذا كان محالا فهم الجهاد خارج السياق الاجمالي للحياة العربية ، فمن الممكن ان يساء فهمه بسهولة في اطار ما جد من تصورات غربية . هذا يسري اولا على القرن الاول او نحوه من الاسلام ، اذ لا مفر من الاقرار بما طرأ من تغيير فيما بعد، وباساءة استخدام الجهاد من قبل نفر من الحكام .

كانت الاغارة او الغزوة احدى الملامح الهامة في حياة البدو القاطنين في الصحارى العربية قبل عصر محمد وحتى دخول محرك النفط في القرن العشرين . الوصف الحديث (١٤) ينطبق الى حد بعيد على ما كان معروفا في مطلع القرن السابع ، فالغزاوة شكل من اشكال التريض والشغل الشاغل لوجوه القبيلة ، اما هدفها فكان عادة الاستيلاء على ابل القبيلة المقصودة ، ولا بد ان تكون القبيلة هذه معادية ومن غير الحليفات للغازين . وكان المألوف ان لا تحدث خسائر بشرية باعتبار ان الستراتيجية الدائمة تنحصر في النزول بقوة كاسحة على جماعة صغيرة من الناس ، ولم يكن شائنا في حالة كهذه ان ينسحب الطرف المتعرض للغزو . اما اذا تصادف ان الضحية اشد قوة مما هو متوقع فلا مناص من القتال وازهاق الارواح .

ليس واضحا كيف كان محمد ينتظر من المكيين المهاجرين عام ٦٢٢ ان يكسبوا عيشهم بعد وصولهم الى المدينة . لقد كان صعبا عليه تصورهم وقد تحولوا الى مزارعين او معتمدين الى الابد على

كرم الضيافة الذي أبداه مسلمو المدينة . ولعله فكر في الاغـارة ، فالسنوات العشر الكاملة التي قضاها في المدينة بدت وكأنها سلسلة من الغزوات او « السرايا » . الغزوة الاولى نفذها المهاجرون مـن تلقاء انفسهم مدفوعين بالضجر المحض ربما ، من غير ان يكون لها أي مغزى ديني . وتذكر بعض الروايات ان السريـة الاولى التي شارك فيها مسلمو المدينة كانت يوم بدر عام ٦٢٤ حيث حقق محمد انتصاره العظيم الاول على المكيين . وينتقل القرآن بذلك الى حض كافة المسلمين على الاشتراك في قتال المكيين ، فتقول الآية « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون » (المائدة ، ٣٥) . هناك من جانب آخر آيات تميز المهاجرين من الانصار فتصف المهاجرين بأنهم « أن الذين آمنوا وهـاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله» (الانفال، ٧٢) او «ثم ان ربك للذين هاجروا من بعد ما فتنوا ثم جاهدوا وصبروا ان ربك من بعدها لغفور رحيم » (النحل ، ١١٠) . ويقصد بكلمة « جاهدوا » انهم كافحوا وناضلوا ، ومصدرها « الجهاد » اي « الكفاح وبذل الجهد » (١٥) .

ويبدو بالتالي ان عـداء المهاجرين للمكيين قـد دفعهم الى الانخراط في نشاطات معينة سميت بالجهاد أو الكفاح . استهلت هذه النشاطات باستهداف عمليات تجارية معتادة أولا ، وسرعـان ما أدرجت الكلمة للدلالة على المشاركة في الغزوات أو السرايا فاتخذ النشاط مظهراً دينيا واعتبر انه « في سبيل الله » .

وينبغي فهم هذا المظهر الديني في ضوء نظام الذمة العربي ، فقد كان على جماعة المسلمين عملا بأحكام دستور المدينة ان تظهـر التعاضد في علاقاتها الخارجية ، وهذا يعني أن تمتنع عن شـن الغزوات على أعضاء الجماعة او من تحالف معها من قبائل وان توجهها دوما الى القبائل المعادية وكلما شاع القول بـ « ذمة الله ورسوله » زاد اليقين بأن الحملات المسيرة ضد اولئك الواقعين خارج نطـاق

الحماية انما هي حملات « في سبيل الله » . وفضلا عن ذلك قويت شوكة الجماعة الاسلامية مع كل انتصار واثبتت انها خليقة بالدفاع عن المنضوين تحت لوائها والانتقام لهم . وهكذا دفعــت الغزوة بالجماعة الضعيفة القريبة من المدينة الى طلب « ذمة الله ورسوله » وادى بهم الجهاد في سبيل الله الى اعتناق الاسلام .

هذا الوضع يقترن عادة بما يذكر من ان مناوئي محمد كانوا امام خيارين لا ثالث لهما : الاسلام او السيف ، وسنلاحظ فيما بعد أن هذا الطرح غير دقيق ومحصــور فقط بالعرب الاوثـان ، فاليهود والمسيحيون واصحاب الديانات الاخرى كان لهم خيـــار ثالث (هو ما يختارونه عادة) ويتمثل في تحولهم الى « ذميين » في اطار الدولة الاسلامية . واذا كان العرب الاوثان قــد خيروا بالفعل بين الاسلام والسيف فالسبب يكمن في نزوع دفــين خاص بالظروف العربية ، ولا يعني البتة انه تحول الى سياسة دائبة . وطالما ان كل قبيلة وقفت ، بمعزل عن حلفائها ، على طرفي نقيض مع كل قبيلة اخرى ، فلا بد والحال هذه ان تكون ، بعد فتـــح محمد لمكة ، اما معه او ضده والحياد محال بعد ذيوع قوته في كافة ارجاء الجزيرة العربية . ان قرار الوقوف مع محمد أو مناوءته قرار سياسي بالدرجة الاولى والجانب الديني أوجبه الحاح محمد على حلفائه بقبول نبوته وبالتالي دخولهم الاسلام .

كان منطقيا ان يحتوي نظام الذمة المطبق في الدولة الاسلامية على شكل من اشكال التوسع . فلو رغب محمد في أن تمسك القبائل الحليفة عن اغارة بعضها على البعض الآخر فعليــه تأمــين تحرك خارجي لها ، اذ ان القوم المعتادين على الغزو جيلا بعد جيل لا يسهل عليهم الانقطاع عنه دفعة واحدة . ولو كان بمقدورهم غزو الاصقاع الواقعة ما وراء الدولة الاسلامية وحلفائها لتوغلت غزواتهم بعيــدا وفي موازاة توسع الدولة . والاعتقاد القائل بأن محمدا لمس ضرورة ذلك في مطلع عام ٦٢٦ يمكن البرهنة عليه رغم أعراض المصادر عن

الخوض في التفاصيل . فالمؤكد ان سراياه الموفدة عبر طريق سوريا كانت اضخم ما جهزه باستثناء تلك التي وجهها الى مكة(١٦) . ومن الصعب نفي الافتراض القائل ان محمدا ادرك امكانيـة وضرورة التوسع في سوريا، فهو كما يبدو قد أعد العدة لفتح العراق بالتحالف مع القبائل القوية على تلك الحدود .

توسع العرب الملموس والهائل الذي أعقب وفاة محمد عـام ٦٣٢ كان استمرارا لسياسته في الجهاد . ولعل نشر الدين لم يكن واردا في الحسبان ، فالتوسع تم بناء على ما طرأ من تطور عـلى طابع الغزوة . ان طاقات البدو الاعراب التي اطلقها محمد ووجهها الى الخارج واصلت تقدمها الحثيث الى الخارج . وكانت الغنيمـة هي المطمح الاساسي للمنخرطين في الجيوش الفاتحة ، وتوجـه الحملات الى حيث تكثر الغنـائم وتضعف المقاومة . لقد ظهـر للمسلمين بعد موقعة تور (أو بواتييه) عام ٧٣٢ عدم جدوى التوغل في فرنسا الوسطى طالما ان الغنائم المرجوة ليست بقدر ما سيخاض في سبيلها من معارك .

هذا وشكل مفهوم الجهاد فارقا نوعيا لدى هذه الحمـلات المغيرة وأثر بأوجه هامة في حصيلتها الختامية ، كان بمقدور قبائل الشمال الشرقي من جزيرة العرب ان تغير على العراق بصورة مستقلة عن الاسلام ، فتظفر بالغنائم النفيسة ثم تعود ثانية الى الفقر الذي لطالما كانت فيه بعد عام او عامين . وكما لاحظنا ، عدل تعاظم انتشار الذمة او الحماية من مفهوم الجهاد ، فبينما انحصر سابقا في شـن الاغارة بهدف الفوز بالغنائم تبنى زعماء الدولة الاسلاميـة الآن سياسة ضمنت ثبات استثمار حصيلة الحملات الغازيـة وعـدم تبديدها بسرعة . لقد انشأوا منظمة خاصة تسمح بالاحتفاظ بما تم الاستيلاء عليه من اراض دون استنزاف القدرة القتالية . وكان محظورا على المقاتلـين الاستقرار في الارض او امتـلاك حصص شخصية فيها . وبدلا من ذلك كان خراج الاراضي وريعـها يجبى

مركزيا ثم يوزع على المسلمين المشاركين في الحملات . وجرت العادة ان يقبل فلاحو وساكنو الارض المستولى عليها حالة « الذمـة » فينضمون بذلك الى الدولة الاسلامية ، ويتبلـور لديهم اساس للانخراط في صفوف الجيش ، فتتوسع الغزوات لتشمل ميادين جديدة دائمة . هذا هو النهج الذي اتاح للمسلمين ان يتقدموا عبر شمالي افريقيا واسبانيا ومنها الى فرنسا (وسندرس فيما بعد المسائل الخاصة بالادارة الاقليمية) .

بعد هذا العرض لمفهوم الجهاد يلاحظ ان تعبير « الحـرب المقدسة » مضلل للغاية . جهاد الفتح الاول العظيم كان تطويـرا للغزوة العربية ، وهو تطوير منطقي سببه الانتشار السلمي المتعاظم للاسلام . ولعل السواد الاعظم من المشاركين في الحملات لم يضعوا نصب اعينهم سوى الغنائم وحملها وتوزيعها . ولا يخفى ان بينهم مسلمون اتقياء رأوا في الجهاد كفاحا في سبيـل الله وآمنـوا ان قضائهم في الفتوحات سيضعهم في مصاف الشهداء الابرار ويكون مآلهم الجنة . اما فكرة نشر الاسلام فقد كانت غائبة ، اذ هي تعني ، اذا وضعنا جانبا الاعتبارات الاخرى، تقاسم مزايا الغنائم والاعطيات المالية مع دفعات جديدة من حديثي الاسلام . ولا شـك ايضا في تفاقم الانفة القبلية والكبرياء ، فحق للقبيلة « القوية » من المسلمين ان تبسط نفوذها على القبائل « الضعيفة » من اليهود او النصارى. وأقصى ما يمكن قوله على الصعيد الفردي هو ان الدافعين الديني والدنيوي المادي دعم احدهما الآخر ، اما في مستـوى القيـادة العليا فالفكرة الدينية القائلة بتعاضد كافة المؤمنين وتلازمها مـع ضرورة توجيه الطاقات الحربية نحو الخارج هي التي قادت الى بناء امبراطورية . وما كان لمحمد ان يتنبأ بمآل الفتح بكل تفاصيله ، وعندما حضرته الوفاة ، وكان الوضع حرجا في المدينة ، لم يوقف ابو بكر حملة كانت متوجهة الى سوريا . انها حقيقة تثبت ايحاء محمد الى قادة سراياه ونائبيه بالحاجة الماسة لتحركهم نحو الخارج.

بعد القرن الاول او نحوه من نشوء الدولة الاسلامية تغـــير طابع الجهاد ولم يعد يذكر الا لماما . وتخلت الدولة عن نظام خدمة المسلمين في الجيش فقد تضاعفت اعداد المسلمين وتضاعف مقتـهم للخدمة . وفي مطلع القرن التاسع وجد الخلفاء العباسيون ان من الاجدى استخدام المرتزقة ولتوطيد الامن الداخلي بالدرجة الاولى، ولم يعد من معنى اذا للاشارة الى « الحرب المقدسة » . من ناحية اخرى لم يعد الجهاد اساسا مناسبـــا في السياسة الخارجيـــة لامبراطورية ضخمة ، فهو يتضمن مبدأ ضرورة نجـاح الحرب ضد سائر المعتنقين لدين آخر . وقد يكون مألوفا ان يحاول سياسيون لاحقون احياء مفهوم الجهاد بين الحـين والآخر وبصورة مبـررة احيانا (كحروب الحدود ضد فئات غير مسلمة) وغير مبرر احيانا اخرى . وكان سهلا دفع العامة لمقارعة عدو ما بمجرد اعلانه كافرا والدعوة للجهاد ضده . لقد دعى السلطان العثماني الى الجهاد عام ١٩١٤ عند اعلانه الحرب على بريطانيا العظمى أملا في دعم مسلمي الهند له ضد البريطانيين . ولسوء طالعه لم يكن المسلمون شديدي البرم بالبريطانيين آنذاك ، كما لاحظوا ان السلطان العثماني ذاته في سبيله للتحالف مع كفار آخرين . الوسيلة الاخرى الناجعـــة تمثلت في الدعوة الى آراء جديدة باعتبارها الاسلام الحق واتهـام من تتوجب محاربته بالكفر على اساس منها .

وهكذا : كان مفهوم الجهاد هاما في عهد محمد وفي القرن الذي تلاه . اما فيما بعد فأفضل فضائله انه يحث البشر العاديـــين في النشاط العسكري . وقد اكد بعض المتصوفين ان « الجهاد الاكبر» هو « جهاد النفس » .

ملاحظات الفصل الأول

(١) يجد القارئ مبررا لهذه الاقوال في كتابي المؤلف
Muhammad at Mecca Muhammad Prophet and Statesman

(٢) هذا الوضع يناقشه كتاب Muhammad at Medina ص ٢٢٥—٨ ، راجع ملحق الكتاب للنص الاصلي ايضا :
R. B. Serjeant, «The Constifution of Medina»
Islamic Quarterly, VIII (1964) 3-16.

(٣) انظر « الخروج » ٢١—٢٣ الخ ، والتي يشار اليها في « متى ، ٣٨ » .

(٤) انظر فيما يتعلق بالادارة البريطانية في سيناء :
Austin Kennet, «Bedouin Justice», Cambridge, 1935.

(٥) Alois Musil, «The Manners and Customs of the Rwala Bedouins» New York, 1928, 493-etc.

(٦) انظر Ignaz Goldziher, Muhammed anische Studiem»
Hall, 1888, i, 104-7, translated by S. H. Stern as Muslim=

= Studies, i, London, 1968.

(٧) Rwala Bedouins, 451 ويعالج مفهوم الجوار في الصفحات ٤٣٨ ، ٥٤ ، والثأر في الصفحات ٤٨٩ ـ ٥٠٣ .

(٨) Arthur Jeffery, «The Foreign Vocabulary of the Qur'ai», Baroda, 1938.

وتحت عنوان آخر

Josef Horovitz, «Karanische Untersuchungen», Berlin, 1926, 52.

(٩) رودي باريت ، مادة « امة » في :

Encyclopaedia of Islam.

(١٠) طبقات ابن سعد ١/٢/١٦ ، الطبري ١/١٥٦١ ـ ٨ نقلا عن ابن اسحاق ترجمة Alfred Gaillaume في :

The Life of Muhammad, London, 1955, 654-7.

(١١) انظر وات « محمد في المدينة » ٢٤٧ ، ٣٦٠ . ولعل عبارة « حزب الله » الواردة ايضا غير فنية في هذا السياق .

(١٢) انظر وات « محمد في المدينة » ص ١٤١ وما بعد .

(١٣) The Arabs, London, 1937, 125.

(١٤) Musil, «Rwala Bedouins, 504, 661, esp. 506, 40.

(١٥) انظر Watt, «Islam and Integration», 65-7.

(١٦) انظر وات « محمد في المدينة » ١٠٥ ـ ١٧ .

الفصل الثاني

محمد قائد الدولة

١ ـ منزلة محمد في الدستور :

حين يتضح ان الدولة او الجماعة الاسلامية ترتكز على افكار سابقة للاسلام مستمدة في اساسها من البدو الاعراب ، فالمرء يتوقع أن تكون منزلة محمد في الدستور ذات اساس مشابه. وهذا صحيح في حقيقة الامر ، سوى ان محمدا اكبر من شيخ قبيلة أو زعيم اتحاد قبلي ما .

ولم تكن وظائف الزعامة في جزيرة العرب ما قبل الاسلام مركزة بكاملها في يد شخص واحد ، فقد وجد قائد أو « سيد » لكل قبيلة (سمي فيما بعد « شيخا ») وان كانت سلطته مقيدة . وكان يرأس

القوم باعتباره « قطب الاقطاب » «١» في مجالس اشراف القبيلة ، كلمته مسموعة بقدر احترامه ، ولا يخالفه سوى من يظن في نفسه ثقلا ومهابة . وللسيد ان يتخذ القرارات النهائية في الرحيل الى مراع جديدة والتفاوض مع القبائل الاخرى. الا انه لم يكن بالضرورة زعيما في اوقات الحرب ، اذ ان منصبا كهذا يشغله شخص آخر يدعى « القائد » ، وهو غير مسؤول عن ادارة القضاء بين المتخاصمين الا في المسائل الحقوقية التي تسبق انعقاد مجلس الاشراف . اما الاحكام الصعبة فيبت بها شخص مخصص لغاية كهذه يدعى « الحكم » . وفي كل منطقة من جزيرة العرب كانت قلة فقط من هؤلاء تتسم برجاحة العقل والحكمة ومعرفة الاعراف السائدة . ولم تكن لهم سلطات تنفيذية ، ولكن اذا عرضت على احدهم قضية ما فعليه التيقن من تنفيذ حكمه ، مشترطا لذلك على الطرفين ان يقسما اليمين بتنفيذ قراره ، وان يسلما عددا من الابل الى طرف محايد كضمانة .

اذا أمعن النظر في دستور المدينة فسيتبين ان محمدا أبعد ما يكون عن رئيس الامة او الجماعة الاسلامية . وقد ذكر القليل فقط عن منزلته ، فهو في البداية « رسول الله » ، وتذكر مادتان (٢٣ ، ٤٢) ان المنازعات التي تنشب بين الجماعة تحال الى « الله ومحمد » ولا شيء عدا ذلك . وفي الواقع يجوز الافتراض بأنه كان يعد بمثابة سيد المهاجرين ، لكنهم كانوا مجرد عشيرة واحدة من بين تسع عشائر . ولم يكن أرفع مكانة من زعماء القبائل الآخرين بصرف النظر عن كونه رسول الله .

وينبغي فهم المادتين اللتين تقضيان باحالة المنازعات الى محمد في اطار انهما بالدرجة الاولى تنصبان محمدا حاكما . لقد

«١» باللاتينية في الاصل : Primus Enter Pares ، الاول بين الاوائل .

وقعت معركة اريق فيها دم كثير قبيل هجرته الى المدينة بقليل ، وانقسمت عشائر المدينة في تأييد الجانبين المتخاصمين ، الأوس والخزرج ، كما اختلفت حول ديات الدم ، مما حال دون اقرار سلم حقيقي في الواحة . ولعل مدينيون كثر أملوا في ان يسهم محمد في اقرار السلم ، وكانت نبوته من المزايا التي تساعده في مهمة الحكم ، وتوحي بانه رجل ذو حكمة فائقة . وقد تعني العبارة التي تشير الى احالة المنازعات الى « الله والرسول » ان قراراته سوف تستند الى كلمة الله في القرآن كلما أمكن ذلك ، أو لعلها تعني ببساطة انه سيتلقى عونا الهيا في اتخاذ قراراته في الحالتين عززت الهالة الدينية المحيطة بمحمد من امكانية قيامه بدور الحكم .

ويمكن تصوير ضعف محمد النسبي في السنوات القليلة الاولى من اقامته في المدينة من خلال حادثة او اثنتين . الحادثة الاولى هي « حديث الافك » الذي طال اصغر زوجاته وأحبهن الى قلبه ، عائشة بنت ابي بكر خليفة الرسول . فقد رافقت محمدا في احدى سراياه (عام ٦٢٧ او ٦٢٨) لكنها تخلفت عنه في آخر وقفاته على الطريق دون ان يلحظها أحد ، ثم عادت الى المدينة محمولة على جمل يخص فتى وسيم الطلعة . ولاكت الألسن هذه الحادثة واستغلها ألد أعداء محمد في المدينة بهدف التشنيع عليه وفصم عرى صداقته مع ابي بكر . وحينما نزلت الآية القرآنية لتثبت براءة عائشة «٢» قرر محمد ان يلقن المغرضين درسا ، فطلب

«٢» « ان الذين جاؤوا بالافك عصبة منكم لا تحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم لكل امرىء منهم ما اكتسب من الاثم والذي تولى كبره منهم له عذاب عظيم » (النور ، ١١) .

والافك هو الكذب على عائشة وقد تولاه حسان بن ثابت ، وعبد الله بن ابي=

انعقاد مجلس القبائل وسألهم معاقبة اولئك الذين يعرضون بشرفه، حيث لم يكن يملك في الحقيقة سلطة معاقبتهم بنفسه . وفي الوقت نفسه اظهرت تلك الحادثة ضعف معارضيه وافتقارهم الى تأييد اهل المدينة ، ومنزلة محمد البعيدة كل البعد عن الاستبداد (الاوتوقراطية) . وفي عام ٦٢٧ ايضا ، حينما اراد معاقبة يهود قريظة الذين تواطؤوا مع العدو خلال حصار المدينة ، لم يكن بوسعه فعل ذلك مباشرة فطلب من اتحاد القبائل أن يصدر حكمه عليهم . ومن المحتمل ان لا تكون أحيلت الى محمد منازعات كثيرة في هذه السنوات المبكرة ، بدليل وجود العديد من الآيات القرآنية التي تحث المسلمين على احالة المنازعات الى الله والرسول او تنتقد الذين يحجمون عن ذلك (١) .

ومن جهة اخرى ، وفيما يخص منصب القائد العسكري ، لم يتضح ان هناك خلافا حول ذلك . ويوضح وصف السرايا والحملات انه اعتبر قائدا للجماعة بأسرها .

ولا توجد ملاحظة صريحة تكشف ملابسات ذلك ، لكن القراءة الفاحصة الدقيقة تثبت المحصلة التالية : السرايا الاولى كانت غارات شنتها « قبيلة » المهاجرين الذين تميزوا عن مسلمي المدينة في انهم « يجاهدون في سبيل الله » ، وبسبب من هذه السرايا رضي المهاجرون ان يكون محمد قائدا لهم ، في الاسم على الاقل ، حتى لو لم يشارك شخصيا ، اما بدافع شخصي او بحث من القرآن ، وانضم مسلمو المدينة بالتالي الى سرايا محمد . وطالما انه والمهاجرين معه كانوا الملتزمين ، ان صح التعبير ، بالسرايا ، فقد كان طبيعيا ان تترك القيادة في يده . وبعد ذيوع صيته في بدر عام

= ومسطح ، وصحنة بنت جحش ، والذي « تولى كبره » اي اشاعه هو عبد الله بن أبي .

٦٢٤ لم يعد ممكنا اقتراح شخص آخر لقيادة المسلمين في المعركة . اما السرايا اللاحقة فهي اما بقيادته ، او بقيادة رجل يعينه هو ، وهكذا اضطلع محمد بدور قائد الحرب دون صعوبة تذكر . ولقد فرض القرآن بعد ذلك سداد خمس عائدات السرايا الى محمد حيث يحق له وللدولة مراقبة اوجه صرفها (٢) . وكان ذلك شبيها بحصة الربع التي تعارف العرب على منحها الى زعيم القبيلة اثر كل غزوة لاستعمالها في اغراض عامة . ولان القرآن حصر استخدام حصة الخمس في ابواب عامة ، فالحكم الاسلامي لم يجر سوى تعديل طفيف على الاسلوب القديم .

٢ ــ منزلة محمد في الفترة المدينية التالية :

لا يوجد نص مكتوب واضح يدل على تبدل شكلي في منزلة محمد داخل الدولة الاسلامية . واذا كانت « بيعة الرضوان » استثناء لذلك، فان رواياتها في المصادر لا توضح مفعولها الدستوري. وفي اللحظة الحرجة من المفاوضات التي أدت الى توقيع صلح الحديبية بين محمد والمكيين عام ٦٢٨ ، حينما بدا ان المكيين على وشك مهاجمة المسلمين ، دعا محمد اتباعه وصحابته للاجتماع تحت شجرة وطلب منهم مبايعته . وتقول المصادر ان البيعة تضمنت القتال معه حتى الموت ، الا ان الروايات المعتمدة تنكر ذلك وتقول انها بيعة للتسليم بما يقرره محمد . وهذا يثير حمية الباحث المعاصر حينما يلاحظ سهولة تحول هذه البيعة العامة الى اخرى اكثر خصوصية اذا تكررت الحكاية (٣) . اما مصدر عبارة « بيعة الرضوان » فهو الآية القرآنية « لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة » (الفتح ، ١٨) . وحتى لو كانت البيعة للتسليم بما يقرره محمد فينبغي مع ذلك فهمها في سياقها التاريخي

الكامل بعناية ، وعدم التركيز على حدث واحد فقط .

جزء هام من ذلك السياق هو عبارة « اطيعوا الله ورسوله » أو مرادفها الذي يرد حوالي اربعين مرة في القرآن ويعود تاريخ مجملها الى عام ٦٢٥ . الامر هنا له في اغلب الحالات طابع عام تماما، كما يشير احيانا الى ان العصيان سيؤدي الى جهنم ، وهو الوعظ الذي تدعمه قصص الانبياء السالفين . وفي القليل من الحالات ترد اشارة خاصة في الآية الى نقطة اخلاقية ما كالامتناع عن شرب الخمر مثلا . أما الشكوى الاهم وذات الطابع الخاص فهي ان بعض الناس « لا يطيعون الله ورسوله » فيما يتعلق بسياسة الحرب ضد مكة (٤) ، هذه السياسة التي لم تكن قرارا فرديا اتخذه محمد بل أنزلت عليه في القرآن . ولا ينبغي والحالة هذه ان تفهم عبارة « اطيعوا الله ورسوله » على انها رضوخ المسلمين لكافة قرارات محمد ، بل هي اشارة الى العمل بتعاليم القرآن . ومنها ايضا تلك التي يصدرها محمد كلما دعت الضرورة لحسن تنفيذ ما أوصى به القرآن . وهناك آيةتستنكر عصيانالبعض لما قضىبه الله ورسوله، لكنها تقصد تلك القرارات ذات الصيغة القضائية التي كان محمد يتخذها في وظيفة الحكم «٣» .

ولم يكن ازدياد سلطة وقوة محمد نتيجة لاتفاق دستوري جديد بل ثمرة لانتصاراته العسكرية وسلسلة حملاته الظافرة . وهذا ما جعل العديد من القبائل البدوية التي رأت نجاحاته مستعدة للدخول معه في اتفاقات ودية ولقد قدم فعلا بعض من ابناء القبائل الضعيفة نسبيا للعيش في المدينة ومنحوا صفة « المهاجرين » ، ولعلهم اصبحوا في عداد « عشيرة » محمد المؤلفة من المهاجرين ،

«٣» هي الآية الكريمة « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعصي الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا» (الاحزاب ، ٣٦) .

فأمسوا الاشد قوة في المدينة . وقوى هذا من سلطـــة محمد في مناقشاته مع شيوخ العشائر الاخرى المماثلة ، حتى ان بعض القبائل او الافراد منحوا صفة « المهاجرين » دون ان يهاجروا فعليا الى المدينة . وفي اوقات لاحقة اكتسب هذا الوضع اهمية خاصة اذ كان الفرد بموجبه يتلقى اعطية اكبر من بيت المال . ولعلها كانت تعني صلة خاصة بمحمد ، حتى في ايامه الاخيرة (٥) .

وتعاظم نظام التحالف مع احراز النجاحات الخارجية ، ممـا قوى من مكانـة محمـد . ففي بعض الحالات كانت القبيلـة او العشيرة تعقد حلفا مع محمد كشخص بذاته (٦) ، وشاع هذا ربما في السنوات الخمس او السبع الاولى من هجرته الى المدينة . وكلما تعددت تحالفاته قويت مكانته في مواجهـــة شيوخ العشائر رغم تحالفهم معه . ومن جهة اخرى يتضح من خلال الوثائق المتعـددة الخاصة بالسنوات التالية ان التحالف لا يذكر فيها ، لكن الوثيقة تأخذ شكل اعلان من محمد انه في حال تقيد القبيلة بشروط معينـة (كالصلاة والزكاة وطاعة الرسول) فستحظى بذمة الله ورسوله (٧) .

وحقيقة ان تلك الوثائق تأخذ شكل اعلان مجرد من محمد تظهر كيف ان محمدا قد امتلك في تلك المرحلة سلطة لا تنـازع في مسائل التعاهد هذه ، ولكن يجب التنويه الى ان تلك الاعلانـات اعتبرت واحدة من المجالات الخاصة لعمله كرسول . وحتى بهـذا المعنى ، فلا ريب في ان اي ازدياد في عدد المجموعات التي توجـه الاعلانات لها يشكل بدوره دعما لمكانة محمد . ويفترض انه ارسل اداريين وجباة لجمع الزكاة من عدة قبائل منطلقا في ذلك من رؤيته للمنزلة التي يشغلها في مركز التحالف او الاتحاد (٨) .

هناك حادثتان مرتبطتان بغزوة تبوك في الاشهر الثلاث الاخيرة من عام ٦٣٠ تصوران معالجة محمد للتفاصيل الادارية . كانـت تبوك اعظم حملات محمد من حيث المساحة التي شغلتها وعـدد المشاركين فيها ، ويربو عددهم على ٣٠,٠٠٠ ، لتنظيم حملة كهذه

توجب على محمد ان يدعو كل مسلم قابل جسديا للقتال للمشاركة فيها . وعند عودته حوسب الذين مكثوا في المدينة ، واعتبرت ذرائع ثلاثة منهم غير كافية و « حجِر » عليهم بموافقة الجميع . كان محمد قد اتخذ قرار العقاب شخصيا ، رغم اعتباره تنفيذا لامر قرآني «٤» ، غير ان ايقاف العقاب بعد خمسين يوما عزي الى امر من الله انزله في وحي قرآني (٩) .

الحادثة الثانية ترتبط بما كان يحاك ضد محمد من مؤامرات اخرى جدية . فقد دعي قبل انطلاقه الى تبوك للصلاة في مسجد بناه بعض المسلمين في الجزء الجنوبي من الواحة ، على مبعدة خمسة كيلومترات من المسجد الرئيسي ، فأجّل الصلاة فيه لحين عودته . وخلال الحملة تناهى اليه أن مؤامرة تحاك ضد حياته تتمثل في اعتراض شخص ما له في منعطف حاد خلال الظلام الدامس فيؤذيه قاصداً ان يبدو الامر مجرد مصادفة غير مقصودة . ولا بد ان محمدا قد ربط هذه المعلومات بمكيدة بناة المسجد ، فقد سمع ان هؤلاء أملوا في استخدام المسجد مكانا مناسبا لتنفيذ دسائسهم . ولم يكن وضعه آنذاك يسمح له بمقاصصة المتآمرين صراحة، فأرسل بدلا من ذلك رجلين قاما بهدم المسجد تحت جنح الظلام «٥» ،

«٤» الارجح انها الآية الكريمة « وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت وضاقت عليهم انفسهم وظنوا ان لا ملجأ من الله الا اليه ثم تاب عليهم ليتوبوا ان الله هو التواب الرحيم » (التوبة، ١١٨).

«٥» يعرف هذا المسجد في التاريخ الاسلامي باسم « المسجد الضرار » مضارة لاهل مسجد قباء الذي بناه الرسول . وقد نزلت الآية الكريمة « والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وارصادا لمن حارب الله ورسوله من قبل وليحلفن ان اردنا الحسنى والله يشهد انهم لكاذبون » (التوبة ، ١٠٨) ، وقد ارسل الرسول اثر ذلك جماعة من المسلمين فهدموا =

وتمت تسوية الامر ولم يتقدم احد بشكاية ما . وفي الوقت ذاته تقريبا نزل الوحي القرآني مجرما اولئك المسلمين الساخطين « المنافقين » وقد يكون بناة المسجد بينهم ايضا (١٠) .

واذا عدنا ثانية الى النظر في تفسير « بيعة الرضوان » فسيتضح لنا انها لم تخلق بحد ذاتها مكانة دستورية جديدة . ولا بد ان اية اجراءات اوتوقراطية كانت ستثير المقت لدى العرب، خاصة اذا شملت القضايا الداخلية لحياة الجماعة في المدينة ، وقد تثير معارضة جدية . وربما اقتصرت البيعة حقا على قبول قرارات محمد في الحملة المنفردة ، لكنها تشكل سابقة حتى بصيغتها المحدودة هذه ، اذ تعني اتخاذ محمد لقراراته بنفسه في المسائل التي يتضمنها مجال عمله كرسول ، وعلى رأسها تنفيذ الاوامر القرآنية . وقد تعالج تلك الاوامر ما يمكن ان يسميه الغربي المعاصر قضايا سياسية ودنيوية ، غير ان مسلمي المدينة كانت لديهم بالضرورة فكرة واضحة عما تشمله مهام الرسول ، هناك قضايا مدنية ودنيوية عديدة لا تنتمي الى هذا المجال الا اذا استدعي محمد للحكم فيها ، وهو الذي كان حريصا على استئصال اي اساس للتفكير في انه يتعمد التدخل في مسائل كهذه . ورغم ذلك فان اغراء شخصيته ، والدعم الذي كان يحظى به في المدينة ذاتها ، ومكانه المركزي في تحالف واسع النطاق تضافرت جميعها لتعطيه تلك السلطة التي لا مجال لاتهامه بعدها بتجاوز الحدود المنوطة بالرسول ، اما في القضايا الخارجية للدولة فقد كان اوتوقراطيا من الناحية العملية .

= المسجد وحرقوه . والذين اتخذوا المسجد الضرار هم اثنا عشر من المنافقين بأمر ابي عامر الراهب ليكون معقلا لهم ، ويذكر ان الرجل اتصل بقيصر الروم ليجلب جنودا لقتال النبي .

٣ ـ المظهر السياسي للدين :

من الصعب على القارىء المتوسط ، الاوربي او الامريكي ، لاي من سيَر محمد ان لا يشعر بشيء من الخطأ ، وربما الطغيـان ، في منزلة محمد كقائد للدولة . الافتراض الاساسي لهؤلاء القراء يعبر عنه « فرانز بوهل » خير تعبير ، وهو الذي يعتبر كتابه « حيـاة محمد » (الصادر باللغة الدانمركية عام ١٩٣٠ وبالانكليزية في العام ذاته) واحدا من المصادر الرصينة ، حينما يبدأ جملته الاولى قائلا « في حالة حركة روحية خالصة كالتي اوجدها محمد » (١١). ولكن حين يتسع افق المؤرخين ليشمل كامل التاريخ المسجل في اية قارة واي قرن ، كما في اعمال ارنولد توينبي ، يصبح واضحا ان المفهوم الغربي الراهن لـ « حركة روحيـــة خالصة » مفهومــا استثنائيا ، لقد كان الدين ، عبر التاريخ البشري برمته ، منغمسا بصورة وثيقة في مجمل حياة الانسان في المجتمع ، وليس في حياته السياسية فحسب ، حتى تعاليم يسوع الدينية الخالصة ، كمـا تعتبر عادة ، ليست دون دلالة سياسية . ولطالما احتوى الانجيل في خلفيته على وعي بحقيقة اندماج فلسطين في الامبراطورية الرومانية وان بعض المواقف اليهودية آنذاك كانت ستقود الى الدمار العسكري للشعب اليهودي (كما حدث فعلا) ، وان اتخذت الحركة المسيحية الناشئة موقف الاسترخاء السياسي فهذا ليس راجعا الى فصل دائم للدين عن السياسة ، بل لان مثل هذا المسار كان حكمـــة سياسية في ظروف تلك الفترة الزمانية والمكانية .

اما في حالة الاسلام ، ورغم ان محمدا لم يمتلك سلطـــة سياسية خلال العقد الاول او يزيد من بداية دعوته ، فلم يحدث تغير مفاجىء في رؤيته عندما هاجر الى المدينة عام ٦٢٢ وبـــدأ تدريجيا في حيازة السلطة . والرسالة الدينية الاولى التي قال بها محمد كانت منذ البداية موجهة الى « القوم » او « الامة » ، اي

الى قبيلة وجماعة ، الى هيئة سياسية من النمط المألوف لدى العرب . وحينما اتهم محمد بالطموح السياسي امره الله في القرآن بالاجابة انه انما جاء « نذيرا » . غير ان هذا التنذير شمل الجماعة بأسرها ليحذرها من مغبة مواقفها الزائفة كالصلف والبخل والاستعباد وانها ستقودهم الى كارثة ، ومن الضروري وجود نشاط سياسي لتقويم هذه المواقف .. وتعكس الآية القرآنية التي تفيد بأن محمدا ليس « بمسيطر » على المكيين «٦» شعور التخوف من امكانية تحوله الى مسيطر بسبب صلته بمصدر علوي للمعرفة والاحاطة بما هو خير او شر للجماعة . قد يدل هذا ايضا على احساس خصومه بالدلالة السياسية لدعوته .

ومن الجدير بالملاحظة هنا ان محمدا يدعى في اللغة العربية « رسول الله » رغم انه في اللغات الاوروبية يقترن بصفة « النبي » . ويستخدم القرآن التعبيرين ويعتبر ان محمدا واحد من عدة انبياء ورسل اكثر عددا ، وفيما يعتبره ببساطة ، وبالدرجة الاولى ، حامل الرسالة الى الناس ، وهي رسالة النذير بصورة خاصة ، ففي الفترة المدينية امتد مصطلح « الرسول » ليشمل من « تولى مهمة ايصال شيء ما » ، وقد يكون له طابع خاص كتدبير بعض قضايا المدينة بالاضافة الى نقل الرسالة ، وقد يشير تعبير « رسول الله » بتوازيه هكذا مع تعبير « النبي » الى أن النشاط السياسي والعملي الذي انخرط فيه محمد كان مهمة فرضها الله عليه .

واذا نظرنا بشكل اكثر تعميما الى العلاقة بين الدين والسياسة ، فمن المفيد ان ندرس اولا مكان الدين في حياة الفرد .

«٦» « فذكر انما انت مذكر ، لست عليهم بمسيطر ، الا من تولى وكفر » ، (الغاشية ٢١ ـ ٢٣) .

ويمكن التركيز على نقطتين في حالة شخص يرى في الدين شيئا ما مختلفا عن مجرد المشايعة الاسمية : الاولى ان افكار دينه تشكل الاطار الفكري الذي ينظر من خلاله الى ما يجري في حياته من احداث ، وتكتسب نشاطاته مغزاها بدءا من هذه العلاقة الى سياق اوسع منها ، وقد يؤثر اعتبار هذه العلاقة في المخطط العام لحياته بطرق خاصة . الثانية ، لان الدين يستدعي وعيا بهذا السياق الاوسع الذي توضع فيه الاهداف الممكنة لحياة الانسان ، فهو غالبا يولد دوافع النشاط ، والحق انه يتعذر تنفيذ بعض النشاطات بمعزل عن الدوافع التي يقدمها الدين . ويلاحظ من هاتين النقطتين ان للدين موضعا مركزيا في حياة الانسان ، ليس لانه يحدد العديد من التفاصيل (وهو ما قد يحدث في بعض الحالات) بل لانه يمنح الفرد اهدافا عامة في الحياة ويساعد في تركيز طاقاته سعيا وراء تلك الاهداف .

وحيثما يأخذ ادراك الدين طرازا فرديا ، حين يهتم بمسائل الاخلاق الفردية بمعزل عن الطقوس والعبادات ، فسيكون له ارتباط واه بالسياسة . واذا كانت بعض نصوصه الخاصة بالاخلاق الفردية تتناقض مع الافكار الاخلاقية المقبولة من الجماعة او المفروضة من الدولة ، كأن يحرم الدين حمل السلاح على الجندي، فهناك امكانية للتعارض ، ولعل هذه النقاط تبدو سطحية رغم مرارة الاحاسيس التي تثيرها ، الامر مختلف كليا حين تكون رؤيا الدين مشاعية جمعية . ان التعاضد الجماعي في الاسلام كان ، ولا يزال في العصر الحاضر ، يحتل مركز الصدارة . فقد كان للاسلام منذ البداية صلة بالمنظمة السياسية والاجتماعية للجماعة . صحيح انه في بداياته شدد على المصير الازلي للانسان بخلوده في النعيم او الجحيم منطلقا في ذلك من اساس فردي ، الا ان الرؤيا العامة للمسلمين اضحت تتمثل بمرور الزمن في ان من يحافظ على عراه الوثيقة بالجماعة لن يخلد في الجحيم .

وبسبب هذا التشديد على التعاضد الجماعي وظروف نشأته، اي حسن استخدام محمد للسلطة السياسية ، فلم يظهر في الاسلام اي تعارض يقارن بما في المسيحية من تعارض بين « الكنيسة » و « العالم » . الجماعة المألوفة كانت على الدوام جماعة مسلمة متعاضدة ، وكان على العناصر غير المسلمة ان تعيش كمجموعات منفصلة منعزلة بصورة كبيرة عن الجماعة الام . يلي ذلك ايضا ان التمييز ضئيل في الاسلام بين ما هو ديني وما هو دنيوي ، ومن هنا وجود العبارة الصريحة « ديني ودنيوي » ، فضلا عن ذلك ، فان مدلول كلمة « دين » في العالم الاسلامي يختلف تماما عن مرادفها في اللغة الانكليزية ، فهي قد تغطي كافة مناحي الحياة .

وقد يجادل البعض ، وهم في ذلك على شيء من الصواب ، في ان الاديان بمعناها الجوهري لا تتصل بمفاهيم سياسية ، وجل ما في الامر ان دينا ما يتصالح مع بعض المفاهيم السياسية السائدة في منطقة ولادته الاصلية ، هذا هو الوضع تماما في الاسلام . ولقد وجدت عند القبائل البدوية القاطنة في جزيرة العرب درجة عالية من التعاضد الجماعي كما هو الحال في اي مكان آخر في العالم . وقد صدع الرخاء التجاري في مكة ذلك التعاضد القبلي او العشائري قبل ان يصدع محمد بدعوته ، وكان للاسلام الفضل في احيائه وتوسيعه ليشمل جماعة المسلمين برمتها ، متجاوزا بذلك الوحدة الاصغر . وهذا يفسر نمو الاسلام في افريقيا الاستوائية في القرن الماضي واحتفاظه بمعنى التعاضد الجماعي .

وفي الحقيقة فان تعاضد « الامة » او الجماعة هو الاسهام الرئيسي للدين الاسلامي في المجال السياسي ، وثبت ان المفاهيم الاخرى السياسية ، المستمدة من القبيلة البدوية ، غير ملائمة لامبراطورية كبيرة او حتى لدولة كبيرة ، مدينية في معظمها . وهكذا، فبصرف النظر عن حقيقة ان الاسلام تمتع بصيت الدين السياسي فقد تعثر نسبيا في الحقل السياسي (١٢) ، وتم التخلي

عن بعض مفاهيمه الاولى . ومعظم الترتيبات السياسية المقبولة والدائمة ترجع في أصولها الى ادخال مفاهيم جديدة مستمدة من الاديان التي احتك بها في فتوحاته . الامثلة على ذلك واضحة في الاشكال الفارسية للادارة الملكية ونظام الحريم والجواري العثماني، والامل معقود ان هذه النقاط ستزداد وضوحا خلال هذه الدراسة.

وبينما ترجع رعاية تعاضد الجماعة الى جوهر الدين الاسلامي، فللدين أيضا تأثيراته السياسية ذات الطابع العرضي او الطارىء ، وهكذا فالحج الى مكة ، وبالاضافة الى مراميه الدينية الخالصة ، يساعد المسلمين في ادراك تعاضد الجماعة بصورة اكثر عمقا . وفي الوقت الراهن ، بتيسر وسائل الاتصال بين مختلف اطراف العالم ، شجع الحج على نشوء علاقات ودية بين المسلمين من مختلف الدول واسهم في الوحدة السياسية الكامنة للعالم الاسلامي ، وبالمقابل قد تستخدم الحكومة الحديثة شعائر صلاة الجمعة لتحقيق أغراض سياسية متعددة ، فهي مناسبة اسبوعية يؤم فيها الراشدون المسلمون المسجد المركزي في بلدتهم ويستمعون فيه الى الخطبة المعتادة . واذا كانت خطبة الجمعة شكلية وبلاغية كما اصبح مألوفا، فمن الممكن للمسؤول السياسي الذي لا يرى في سياساته تعارضا مع الشريعة ان يؤثر دون ريب في الخطباء ، فيستخدم صلاة الجمعة لنشر اغراضه السياسية (١٣) . ويذكر ان الملك عبد العزيز بن سعود استخدم خطبة الحج لغرض من هذا القبيل .

ملاحظات الفصل الثاني

(١) الشورى ، ١٠ ــ النساء ، ٥٩ ــ الانعام ، ٥٢ .

(٢) الانفال ، ٤١ ــ انظر ايضا « محمد في المدينة » ص ٢٣٢ ، ٢٥٥ .

(٣) للمزيد حول « بيعة الرضوان » انظر وات « محمد في المدينة » ص ٥٠ وما بعد ، ٢٣٤ .

(٤) راجع « محمد في المدينة » ص ٢٢٣ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٢٤٢ ، ٣٥٦ وما بعد .

(٦) المصدر السابق ، ص ٣٥٧ ، رقم ١٠ .

(٧) المصدر السابق ، ص ٣٥٥ وما بعد ، الارقام ٤ ، ١٢ ، ١٥ .

(٨) هناك قائمة لما يقارب الاربعين رجلا في « محمد في المدينة » ص ٣٦٦ ــ ٨ ، وايضا ص ٢٣٥ ــ ٨ . الآية ٥٩ من سورة النساء تجمع بين طاعة محمد واولئك الذين يشاركونه السلطة من المسلمين .

(٩) راجع « محمد في المدينة » ص ١٩٠ ، ٢٣٥ .

(١٠) راجع المصدر السابق ، ص ١٩٠ .

(١١) Das Leben Muhammeds, Leipzig, 1930, 154.

(١٢) راجع WATT, Islam and Integration, 174-8.

(١٢) راجع Bruce M. Borthwick, «The Islamic Sermon as a Channel of Political Communication , Middle East Journal, XXI (1967), 299-313.

الفصل الثالث

فجر الخلافة

١ ــ الوضع عند وفاة محمد :

توفي محمد في الثامن من حزيران سنة ٦٣٢ بعد مرض دام اقل من اسبوعين ، وليس من دليل يثبت انه فكر جديا بالترتيبات التي يجب اتخاذها لقيادة الدولة بعد وفاته . لعله فكر بالمسألــة وتباحث فيها مع ابي بكر وعمر ، ولا بد انه استنتج ان من الافضل له عدم فرض حل ما ، اذ ان التقليد العربي المعتاد ينص على اجتماع مجلس القبيلة بعد وفاة الشيخ ، ولا تقبل اية محاولة مسبقة لحصر اختيار المجلس .

ولو كان غلام محمد ، زيد بن حارثة ، على قيد الحياة لنجح

دون صعوبة ، لكنه قتل في الحرب ، كما ان علي بن ابي طالب ، ابن عم محمد وصهره ، لم يلاق كما يبدو القبول من المسلمين كافة رغم الحاح الشيعة في المطالبة به .

جاء الموت مفاجئا ، وكان عمر قد تولى اخفاء الامر عن الناس. اما ابو بكر ، الذي تصادف انه كان بعيداً عن البلدة ، فقد استدعي على عجل والقى خطبته الشهيرة التي مطلعها « اما بعد ، من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله فان الله حي لا يموت » . وتنادى مسلمو المدينة الانصار الى عقد اجتماع عاجل ليقترحوا فيه تسمية زعيمهم سعد بن عبادة قائدا للدولة . ودخل ابو بكر وعمر الى حيث كانوا مجتمعين واعطي لهم الكلام فألحا على وحدة الجماعة واحتمال تصدعها في حال تسمية رجل من المدينة ، باعتبار ان العديد من البدو لا يقبلون بغير رجل مكي (اي رجل من قريش) ، كما انقسم المدينيون انفسهم الى طائفتين حينما ادرك الذين لا ينتمون الى قبيلة سعد ما سيلحق بهم من ضرر . واتفق الجميع في النهاية على قبول ابي بكر .

وقد قيل الكثير عن هذا القرار ، فأبو بكر اكثر الاشخاص المقبولين خبرة وتجربة ، وهو مستشار محمد الرئيسي طوال عشرة اعوام ولديه دراية خاصة بأنساب القبائل البدوية (وبدسائسهم ايضا) وكان زواج محمد من ابنته عائشة دافعا آخر لتوطيد علاقتهما ، فضلا عن ان محمد قد عينه ليؤم المسلمين في الصلاة حين اقعده مرضه الاخير من ذلك .

وعرف ابو بكر بلقب « خليفة رسول الله » . ولان لهذه الكلمة تاريخ طويل وهام في العالم الاسلامي ، فمن المفيد دراسة مدلولها الاصلي . وردت صيغة « الخليفة » مرتين في القرآن ، كما وردت سبع مرات بصيغة الجمع . وقام جدال كبير بين مفسري القرآن حول المعنى الدقيق لبعض هذه الآيات ، دون التوصل الى

نتيجة متفق عليها . ويبدو ، والحال هذا ، ان القرآن لم يكن المصدر الذي اخذ عنه ابو بكر لقبه ، والارجح انه استمده من الاستخدام الدنيوي للفظة كهذه .

والصعوبة التي عاناها المفسرون تنبع من حقيقة ان جذر كلمة « خليفة » تعرض لتطور غني ومتعدد من حيث المعنى في اللغة العربية . فلمعنى الخليفة عدة تجليات يصعب ازاءها معرفة ما يسود منها في سياقات معينة . المعنى الاساسي هو « الخلف » او كما يعرّفه احد المفسرين : « من يحل محل غيره في مسألة ما » (١) . اما أمثلة صيغ الجمع الواردة في القرآن فهي تشير الى اناس او قبائل حلوا في ارض شغلها غيرهم من قبل ، ودمرهم الله عقابا لعصيانهم . وتبرر كل هذه الحالات ترجمة المعنى الى « الخلف » ، وبعضها لا يتضمن ذكر السابقين او التشديد على اللاحقين ، ولهذا لن يختل المعنى بصورة جدية اذا ترجمت بكلمتي « القاطنين » او « المستوطنين » (٢) . اما في صيغة المفرد فهي توحي ، بالاضافة الى معنى « الخلف » ، بمعنى من يمارس السلطة ، وفي موقع ثانوي ربما . ومن ناحية اخرى ذكر احد الباحثين في النصوص القرآنية ودراساتها في منتصف القرن العاشر انه توفر لديه اربع وثمانون مساعدا كانوا ينوبون عنه في بعض المسائل ، وكان كل منهم يدعى خليفة (٣) . ومن الحقائق المعروفة ايضا ان المهدي في السودان ، في نهاية القرن التاسع عشر ، خطط لتعيين اربع اشخاص او نواب كان على احدهم ان يخلفه . وهكذا فالخليفة قد لا يكون فقط خلفا فعليا او خلفا لموقع ما في السلطة ، انه ايضا شخص عين نائبا بالتحديد ، واعطي السلطة او بعضها التي كانت ممنوحة لمن عينه . التفسير الاكثر شيوعا لكلمة « خليفة » في المعاجم هو النائب او الوصي . وهناك نص من شمالي افريقيا (مكتوب بلغة قريبة من العربية الفصحى) يظهر ان لفظة مشابهة قد استخدمت حوالي

سنة ٥٤٣ بمعنى « نائب الملك » (٤) ، وقد يكون لها تأثير على قرينتها في العربية الفصحى ، وبالذات حين تمتع الخليفة بسلطة سياسية كبيرة .

وطالما ان محمد لم يعين ابا بكر الا لينيبه في اقامة الصلاة ، فلا يمكن لتعبير « خليفة رسول الله » أن يعني « النائب » . ولا بد ان المعنى الاعم هو مجرد « الخلف » الذي لا يعدم ايحاء الدلالة على « تعاقب ممارسة السلطة » . وهكذا فان لفظة « خليفة » كما اطلقت على ابي بكر كانت مبهمة ، غير أنه ابهام مفيد باعتباره يجعل معنى الكلمة قابلا للتطور كلما نمت اهمية الوظيفة وتغير طابعها .

هناك دليل يثبت شروع الامويين في تبني تفسير جديد للكلمة بغرض اعلاء وظيفتهم في فترة لا تتجاوز ثلاثين عاما من وفاة الرسول . فقد سمحوا باستعمال تعبير « خليفة الله » بمعنى الحاكم او النائب المعين من الله (٥) ، كما برروا ادعاءاتهم فيما بعد بانها متفقة مع الآية القرآنية التي يخاطب فيها الله داود قائلا : «يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق .. » (ص٢٦) والآية الاخرى التي ترد فيها كلمة الخليفة « واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة .. » ـ يقصد آدم ـ حيث تبرهن الآية ان وظيفة الخليفة كانت ارقى من وظيفة الملائكة والانبياء «١» . وحاول بعض خصوم الامويين مواجهة نتيجة هذا التفسير بتداول رواية تفيد ان ابا بكر رفض بتواضع لقب « خليفة الله » وقال أنه راض بلقب « خليفة رسول الله » . ورغم هذه الرواية ظل لقب

«١» يتضح ذلك المعنى باستعراض الآية كاملة «واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون » (البقرة ، ٣٠) .

« خليفة الله » مستعملا عند العباسيين وأن تكرر بصورة اوضح في قصائد المديح .

واذا تجنب العباسيون الاستخدام الرسمي للقب « خليفة الله » فما كرهوا القابا اخرى توحي بأنهم قد عينوا من الله او فوضوا من قبله . احد أشهر القابهم كان « ظل الله في الارض » وهو يعني بوضوح انهم الوكلاء الفعليون لذمة الله (٦) . ويذكر غالبا ان الخليفة الثاني عمر قد استخدم لقب « خليفة خليفة رسول الله » ، وبوصول الخليفة الثالث كان اللجوء الى هذا اللقب ركيكا وشاقا . وبمعزل عن محاولة استخدام لقب « خليفة الله » ظلت الصيغة الثابتة « خليفة رسول الله » او مجرد « الخليفة » . اما عمر فأدخل لقب «أمير المؤمنين» ، وهو ما يسبغ على وظيفة الخليفة حرمة قدسية في ضوء الآية القرآنية « يا ايها الذين آمنوا أطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم . . » (النساء ٥٩) ، ثم اخذ استعمالها شكلا بروتوكوليا عند الخلفاء (٧) .

ومن المناسب هنا ذكر بعض الاستخدامات اللاحقة للقب الخليفة ، وسيرد فيما بعد شرح لما طرأ من تغيرات على الطابع الفوقي للوظيفة في العالم الاسلامي . في عام ٩٠٩ اسست السلالة الشيعية الفاطمية مملكة في تونس ، وبسبب تنطحهم لان يكونوا حكاما صالحين للعالم الاسلامي برمته اتخذوا لانفسهم لقب الخليفة و « امير المؤمنين » . كذلك تبنت السلالة الاموية في اسبانيا هذين اللقبين في رفضها لاحتلال خصومها الفاطميين لذلك المركز الفائق ، رغم عدم ادعائهم بحكم العالم الاسلامي . وقبل انحلال الخلافة العثمانية على يد المغول عام ١٢٥٨ استخدم عدة حكام مسلمين مستقلين اللقب ذاته رغم عدم اهمية البعض منهم . بعد عام ١٢٥٨ عاشت سلسلة اسر من سلالة العباسيين في القاهرة ، واتخذت لنفسها لقب الخليفة رغم عدم حيازتها لسلطة واضحة أو اعتراف

عام بهم ، غير أن اهميتهم تكمن اساسا في انهم اتاحوا للسلاطين العثمانيين الادعاء بانتقال خلافة العباسيين اليهم بعد الفتح العثماني لمصر في القرن السادس عشر . وظلت الخلافة معقود لواؤها للسلالة العثمانية حتى ١٩٢٤ حين الغتها الجمهورية التركية الفتية . وقد استخدم لقب الخليفة ايضا للتعبير عمن خلف بعض مؤسسي الحركات الدينية او شبه الدينية ، كالمهدية السودانية والطائفة الاحمدية الهندية والباكستانية .

٢ ـ تعاقب الخلافة :

يركن تعاقب زعامة القبيلة العربية البدوية الى حقيقة ان استمرار وجود القبيلة قد يعتمد على توفر قيادة فعالة لها . وحينما يموت زعيم يخلفه افضل الاشخاص في المواصفات من اسرة معينة. ويتخذ القرار في اجتماع للرجال الراشدين من الاسرة او القبيلة . وكانت فكرة توارث الصفات النبيلة وحفظها في اصل واحد وانتقالها بصورة حيوية وراقية فكرة شائعة لدى العرب . ولعل هذا الافتراض يبرر انحصار القيادة في اسر محددة اثبتت ان اصلها يحمل سمات القيادة . ولم يكن هناك قانون بحق البكورة في الوراثة، اذ لم يكن للوليد الاول مزايا خاصة حتى في المسائل العادية للميراث. ولا بد أنه كان صعبا تحديد اعمار نسبية في ظروف جزيرة العرب قبل الاسلام ، خصوصا وان قرابة الام (الخؤولة) كان معولا عليها بالدرجة الاولى . واستمرت المشكلة بعد مجيء الاسلام بممارسة تعدد الزوجات . هذا الجانب من الخلفية العربية يجب التشديد عليه طالما انه يفسر مشكلة المخلف المستعصية التي واجهتها اغلب السلالات الاسلامية .

ما يمكن اعتباره المقياس النموذجي لتسنم الخلفاء الثلاثة اللاحقين هو التالي :

سمي ابو بكر وهو على فراش المرض عمر بن الخطاب خلفا له بوثيقة مكتوبة . وسبقت هذه التسمية مع ذلك استشارة بعض الاشراف واعقبتها البيعة او قسم الولاء من قبل الرعية كلها ، وحدث هذا في حياة ابي بكر . توفي عمر بطعنة من خنجر رجل مجنون ولم يتوفر له الوقت لترتيب اي شيء . وقيل انه اراد تسمية احد زملائه لكن الاخير رفض ، فعين لذلك الشورى لتقرر اختيار الخلف . وتألف هذا المجلس من ستة رجال زعماء يتعين اختيار الخليفة من بينهم . وهناك روايات متباينة عن اجتماعات المجلس تعكس تفاصيلها احاسيس الاجيال القديمة ، غير انه لا مجال للشك في النتيجة التي تمثلت في اختيار عثمان ، المنتسب الى بني امية دون ان ينحدر من سلالتهم . ويذكر احيانا ، دون حسم ، ان اختيار المجلس لعثمان يعود الى ضعفه واستعداده لايداع الآخرين بعض سلطاته . وربما امكن لعثمان ان يكون واحدا من افضل رجالات الدولة ، فعشيرة امية لا تخلو من رجال الاعمال البارزين في مكة ، وكان محتملا ان يرث موهبة الاسرة . ثم اعلن قرار المجلس في المسجد واقر الولاء لعثمان .

اندلع خلال حكم عثمان (٦٤٤ ــ ٥٦) التوتر الذي كان خامدا في غمرة فتوحات عمر ، وكان تعاظمه راجعا الى الوضع العام ولم يسببه عجز عثمان فقط . والحق ان الناقمين على الخليفة حاصروا بيته في المدينة ، ولم تتوفر لديه قوة حاضرة يومها او حتى ثلة من الحرس الشخصية رغم انه الحاكم الفعلي لهذه البلاد الشاسعة . كل ما في الامر ان بعض رجالات القبيلة قدموا له دعما رمزيا «٢»

«٢» لا ينفي هذا حقيقة ان عليا ارسل ابنيه الحسن والحسين لنصرة عثمان =

لم يحلَ بينه وبين الثوار الذين شقوا طريقهم داخل بيته بعد سبعة ايام وقتلوه . وكان ابن عم النبي وصهره علي بن ابي طالب ، الذي نحي عن الخلافة بانتخاب عثمان ، المسلم الاكثر حظوة بالاحترام والتبجيل في المدينة ، فنادى به بعض المسلمين المجتمعين في مسجد المدينة خليفة بعد عثمان . وكما اعتبر ابو بكر « افضل المسلمين » عند استخلافه ، فقد كان واضحا ان عليا من افضلهم ايضا الى درجة لم تستدع ضرورة الاستشارة ، خصوصا وان عثمان لم يكن في وضع يتيح له تسمية خلفه .

هكذا كان المقياس النموذجي لارتقاء منصب الخليفة في عهد خلفاء محمد الاوائل الذين عرفوا بالراشدين ، واحتلت فترة حكمهم مكانة خاصة في نفوس المسلمين السنة . وتعد هذه الفترة العصر الذهبي او المثالي للخلافة . وهي لذلك تتسم بطابع معياري حاولت كل العصور او الهيئات التي مرت على المسلمين ان تقتفي اثره وان تعيد كتابة تاريخه . ولا مبالغة في القول ان المسلمين يعبرون عادة عن النظرية السياسية في شكل تاريخ ، ولعل مرد ذلك الاعتقاد العربي الضارب الجذور في ان الامان يكمن في اتباع نهج السلف . لقد درس بعض الباحثين الغربيين المعاصرين المقياس النموذجي لارتقاء الخلفاء الراشدين سدة الخلافة، دون اتفاق جامع حول الامر، وفي كل حال لا بد عند دراسة الافكار السياسية للمسلمين من حصر الاهتمام بذلك المقياس النموذجي ، طالما ان عناصره (التي من بينها استشارة المجلس والتعيين والاقرار) يتفق الجميع على صلاحيتها.

وفي الفترة الواقعة بين وفاة علي وحتى عام ٧٥٠ عقدت

= وان الزبير بعث بابنه عبد الله وطلحة بابنه محمد وان الحسن بن علي جرح في الدفاع عن عثمان . لكنه يثبت ايضا ان الصحابة تقاعسوا قليلاً في بذل جهودهم واخماد نيران الفتنة .

الخلافة لبني امية ، العشيرة المكية القديمة ، التي شكلت بمجموعها السلالة الاموية ، فاتخذوا دمشق وليس المدينة عاصمة لهم . وطوال ما يقارب العشر سنوات ظل عبدالله بن الزبير يمثل شخصية الخليفة المنافس في مكة ، وهي حقيقة يمكن تجاوزها هنا ، فشكل التعاقب الجديد الذي مارسه الامويون هو ما يهم هذه الدراسة .

الاموي الاول ، معاوية ، كان حاكما متنفذا بقوة السلاح لجزء من ارض المسلمين قبل مناداته بنفسه خليفة (وهو ما حدث بالنسبة لعبد الله بن الزبير الذي كان حاكما فعليا لمكة) . وبعد مقتل عثمان عام ٦٥٦ رفض معاوية ، والي سورية طوال عشرين عاما مبايعة علي بالخلافة ، فلم ينل الاخير اقرار المسلمين الشامل . ولم يدع معاوية لتنصيب نفسه خليفة في هذه الفترة ، لكن رفضه الاعتراف بعلي قاد الى مواجهة عسكرية في المنطقة بين سوريا والعراق ، وقبل سفك الكثير من الدماء اتفق على احالة النزاع الى حكمين يعينهما الطرفان ، يبتان ايضا بمسألة الخلافة . وما أعقب التحكيم كان سلسلة من الاحداث شملت التاريخ الاسلامي برمته ونسبت الى الطريقة التي تغير بموجبها مسار الاحداث ودوافع الطرفين والروايات المتباينة طبقا لاهواء الفريقين (٨) . وعند نقطة ما اتخذ الحكمان قرارا شبه مؤكد لم يناسب عليا فرفض قبوله ، ووقع المزيد من الاقتتال حتى اغتيل علي في الاول من كانون الثاني سنة ٦٦١ .

قبل ذلك ، وفي منتصف عام ٦٦٠ ، اعلن معاوية نفسه خليفة في القدس . وعلل الامويون خلافته بانها نتيجة عادلة للتحكيم ، ولا تكفي روايات التحكيم بحد ذاته لفهم الموقف ، غير ان الذرائع التي استندت اليها الدعاوة الاموية بعد ذلك معروفة ، وقد يكون الحكمان مالا الى تغليب كفة معاوية كشخص تؤهله خبرته الطويلة لاحتلال المنصب ، غير ان الادعاء الاموي الاساسي كان أن معاوية

تصرف من موقع الوريث المطالب بالثار لابن عشيرته عثمان . ويقوي ادعاءهم هذا أن بعض المسؤولين عن اغتيال الخليفة كانوا من انصار علي ورفض محاسبتهم على فعلتهم ، وهذا يعطي معاوية قدرا من الحق في عرف العرب آنذاك . اما قادة الثورة على علي ، والذين هزمهم في موقعة الجمل سنة ٦٥٦ ، فقد ادعوا أيضا الثأر لعثمان دون أن يكون لهم علاقة بمعاوية .

بعد وفاة علي بسط معاوية سلطانه تدريجيا على كافة الاراضي التي فتحها المسلمون ، واصبحت خلافته امرا واقعا بعد ذلك . وبينما قد يعترض البعض بالقول ان الخلافة الاموية التي بدأها معاوية استندت الى قوة السلاح لتثبيت اركانها ، فلها في الوقت نفسه مظهر الشرعية في اعين العرب ، ويتوفر في اختيار معاوية للخلافة عنصران من العناصر التي سوغت ارتقاء الخلفاء الراشدين : استشارة المجلس (واتخذ شكل التحكيم) وولاء الناس في القدس اولا ثم في امكنة اخرى . ولا بد من الافتراض ان قرار الحكمين كان منسجما مع الافكار العربية التي تعترف لمن يتصدى للاخذ بثأر الدم بكونه وريث القرابة . وعمد الامويون لتبرير سلطانهم الى حجج اخرى تروق في نفوس العرب ، خادعوا انهم ينتسبون الى اسرة او عشيرة محمد عن طريق « عبد مناف » التي ضمت امية وهاشم كفخذين (طالما ان عبد مناف كان والد هاشم وجد امية) ، فافترضوا بذلك انهم ورثوا نصيبا من الصفات القيادية عند محمد . كما جادلوا أيضا فيأن عصيان الخليفة أو اتباعه يعد عصيانا لله ، فالخلافة فرضها الله بأمر منه . كما واستغلوا ميل المسلمين للاعتقاد بأن كل الحوادث هي من تصاريف القدر او من تدبير الله ، بالمعنى الاسلامي الشائع .

جانب هام من انجازات الامويين كان انهم تدبروا امر حصر الخلافة في اسرة واحدة طوال ما يقارب القرن الكامل . وتم هذا

طبقا للعرف العربي المتمثل في اختيار زعيم القبيلة من افراد قبيلة معينة . هذا الانجاز يظهر مع ذلك قدرا كبيرا من تعاضد الاسرة وبعض المهارة في استثمار المؤسسات العربية ، وكان النهج العام ان يعين الخليفة من يخلفه خلال حياته وان يؤمن البيعة للخلف من قبل ممثلي مجموعات المسلمين الرئيسية في سلسلة من المجالس . بعض القرارات الهامة كانت تتخذ دون شك من قبل عشيرة امية لوحدها في المجلس ، فنسمع مثلا عن اجتماع كهذا عقد سنة ٦٨٤ بعد وفاة الفتى معاوية الثاني دون ان يترك نسبا قريبا يخلفه . واتفقت العشيرة هنا على دعم احد ابناء الفرع الثاني من الاسرة فتجنبت بذلك موقفا عصيبا «٣» . وطالما ان الخلافة يمكن اعتبارها اتحادا للقبائل ، او هيئة من القبائل متحالفة مع الخليفة فقد توجب الحصول على موافقة تلك القبائل عن طريق استشارة وفودها . ويفترض انه كان في دمشق ايضا ممثلون عن العشائر المكية الاخرى والسكان العرب الاصليين للمدينة (الانصار) ، ولا بد من استشارة هؤلاء ايضا .

احد الانتقادات الرئيسية التي وجهها العهد العباسي للامويين انهم حولوا الخلافة الى ملك (٩) ، ودلالة الكلمة في اللغة العربية قد تشير الى الاستخدام الاموي لمفهوم الوراثة وثأر الدم . اما الاعتراض الرئيسي فهو ان الحكم الاموي استلهم الافكار العربية وليس الطرائق الاسلامية في التفكير ، ولم يكن العباسيون اقل أوتوقراطية من الامويين ؛ فقد ابقوا منصب الخليفة محصورا في

«٣» كان اختيار مروان بن الحكم خلفا لمعاوية بن يزيد بداية انتقال الخلافة من الفرع الاموي السفياني الى الفرع الاموي المرواني . جرى ذلك في اجتماع الجابية ثم تلاه انتصار مروان والكلبيين على القيسيين في واقعة مرج راهط .

اسرة واحدة ، لكنهم اعربوا عن تمسك خـــارجي آكثر بالديــن الاسلامي ، وتقربوا من طبقة المفكرين الاسلاميين الجنينية ، في اواخر ايامهم على الاقل . ولعل ذريعتهم في ابقاء الخلافة داخل اسرتهم لم تكن وراثتهم لها ، اذ ليس لديهم ما يقارن بحجة الامويين في ثــأر الدم . بل لان من يقع عليه الاختيار يتصادف انه في كل مرة الشخص الموسوم بأفضل الصفات والبركـــة في الاسرة . ومن الناحيــة الشخصية كان الامويون رجالا ثقاة ، بصرف النظر عن مظاهر اللهو وشرب الخمرة ، غير ان نظامهم اعتمد على الافكار السابقة للاسلام التي لم تكن لتلبي حاجات ادارة هذه الامبراطورية الواسعة .

٣ ـ طبيعة الخلافة :

في الفترة التي امتدت قرنا من الزمان بعد وفاة محمد بلــغ اتساع رقعة الاراضي المحتلة والمحكومة من المسلمين الى البيرنيه ومراكش في الغرب والى البنجاب وما وراء سمرقند في الشرق . وبقي منصب الخليفة رغم حجم الامبراطورية في صورة المعطيــات الاقرب الى زعيم القبيلة البدوية . ولهذا يبدو مفيدا النظر ثانية الى ظروف الجزيرة العربية قبل الاسلام (١٠) .

كان زعيم القبيلة البدوية في تلك الفترة يسمى عادة « السيد » وقد يكون لكل قسم فرعي من القبيلـــة زعيم يكنى بالسيــد . و « السيد » في كل مستوى يمتلك سلطات محدودة ، وهو اشبه بقطب الاقطاب Primus Enter Pares ومن حق اي بالغ راشد يرى في نفسه صلاح السيد ان يرفض محاولة الاخير لاملاء الاوامر عليه. وهكذا فلم يكن بمقدور السيد عموما ان يأمر ابناء القبيلة ، بل ان يقنعهم . والمسائل التي ليس لها تقليد ناجز يقررها عادة الاجتماع

العام او مجلس القبيلة . وهنا فان شخص السيد ، وهو غالبا رجل طاعن في السن ، وموهبته الخطابية الملازمة له تتيحان له انتزاع القرار الذي يريده . ولا بد ان الفتى سيتردد في معارضة سيد محترم ، وقد لا يجرؤ على فتح فمه بكلمة . وللسيد مسؤولية خاصة ايضا في العلاقات الخارجية للقبيلة ، وقد تكون المعلومات التي يكتسبها في مسار ادائه لهذه الوظيفة مساعدة في تسيير اشغال اخرى .

سلطة السيد كانت تقيدها ايضا السلطات والوظائف المسندة الى رجال آخرين . فالقيادة في الحرب تسند بقرار خاص ويحدد سريان مفعولها في اجل مرسوم . وشاع فيما يبدو ان لا يقود السيد الحرب . وفي بعض القبائل ، وقبل تبني مشروع جديد ، يستشار الكاهن الذي يستأثر بسلطة ما على حساب السيد . هناك اخيرا نزاعات يجب تسويتها ومنها القانون التقليدي او العرف . فاذا كانت حكمة السيد موضع احترام من اطراف القبيلة وضعت بين يديه منازعاتها ، اما اذا فقد ذلك الاحترام في حالات اخرى فيستعان عندها بمن عرف عنهم الحكمة والاتزان ومن يقر لهم الجميع برجاحة الحكم .

ولذا ، وحتى حين غدا الخليفة حاكما لاراضي شاسعة ، ظلت مجموعة من رجالات العرب في دمشق تنتظر استشارتها في مسائل عديدة كتلك التي كان السيد يستشير بها اشراف قبيلته . وقد أدى هذا في مجالات عديدة الى صعوبة انتهاج الخليفة لسياسة ثابتة خصوصا في النصف الاخير من القرن الذي ساد فيه الامويون، حين طغى على العرب احساس مرير بانقسامهم الى مجموعتين قبليتين «٤» . واذ يدرك المرء طبيعة المؤسسات التي عمل الامويون

«٤» لعل وات يشير الى الصراع الذي نشب بين ولدي عبد الملك بن مروان :=

في اطارها لا يملك سوى الاعجاب بمنجزاتهم ، وببراعة معاوية الدبلوماسية وحنكته السياسية . وللخليفة بعد هذا ميزات لم يمتلكها السيد ، ومن اهمها انه ورث عن محمد منصب القائد العسكري ، ورافق قيادة الخلفاء للحرب حقهم في اجراء العديد من التعيينات الفرعية لادارة الولايات التي بلغها الفتح .

ثم غدت سلطة الخلفاء لا جدال فيها في المسائل الحقوقية ايضا ، فانقرض بطبيعة الحال منصب الحكم القديم . لقد عنت الظروف الجديدة المعقدة التي استحدثها الفتح ان المبادىء القائمة في صلب ممارسات الصحراء لم تعد قابلة بعد ذلك للتطبيق . وبمرور الزمن استبدلت رجاحة عقل الحكم بما سمي يومها «علم» العلماء في « المؤسسة الدينية » الجديدة (هو ما يعرض في الفصل السادس) . وتوجب تنظيم الادارة وحل المنازعات . لقد نص دستور المدينة على احالة النزاعات الى محمد ، والارجح ان ذلك حدث فعلا في السنوات الاخيرة من حياته . العرف ذاته استمر في عهود الخلفاء . ويبدو ان احالة المنازعات الى حكم مستقل استمرت ولكن بتواتر اقل ، او لعله من الاصح القول ان الاختيار الطبيعي للحكم عهد به الى الخليفة او الوالي او وفد من كليهما . وترعرع منصب خاص خلال عهد الامويين هو منصب « القاضي » . ففي البداية يستمع المسؤولون الى النزاعات وقد يقومون باجراءات اخرى ، دون ان توجد هيئة ثابتة قانونية يمكن مراجعتها . وكل مسؤول كان يتخذ القرارات وفقا لما يراه مناسبا ، مستلهما دون شك المبادىء القرآنية بصورة ما والسنّة التي اختطها محمد

= الوليد وسليمان، حيث انقسم الأمويون في تأييدهم الواحد على الاخر، ولاقى التنكيل نتيجة لذلك بعض من افضل رجالات العهد الاموي كموسى بن نصير وقتيبة بن مسلم ومحمد بن القاسم وغيرهم .

وسابقوه خصوصا وذلك بقدر احاطته او معرفته بهـا . وبمرور الزمن اصبح منصب القاضي مفتوحا من حيث المدة بينما ظـل اساس القرارات واحداً ، وظهر بالتالي من بين صفوف القضـاة ما يمكن تسميتهم « الاختصاصيين » لا بمعنى انهم تلقوا تدريبـا منهجيا (اذ لم يكن ذلك ممكنا آنذاك) بل بمعنى انهم كرسوا فكرهم لمسائل قانونية وتباحثوا فيها مع اقرانهم المفكرين (١١) .

كان بيت المال في عهدة الخليفة ايضا . وتحظى الخزينة بخمس الغنائم الناتجة عن الحملات العسكرية ، وريـع اغلب الاراضي المفتوحة ، والخراج ، والجزية من « المجموعات الذمية » . وهناك بعض النصوص القرآنية توضح اوجه استخدام هذه الاموال ، غير ان الخليفة كان يعيش في دعة كبيرة ، وهو حال ولاتـه ايضا . وسيرد المزيد من التفصيل حول مسألة « تنظيم الادارة » .

ويلاحظ مما ذكر ان الخليفة كان خلفا لمحمد في قيادة الدولة. ومن غير الصحيح القول انه خلفه في الجانب الدنيوي من عملـه فقط ، اذ ان الخليفة ادى بعض الوظائف الدينية كالصلاة في الناس والقاء خطبة الجمعة . وبعد انحلال سلطته المؤقتة اخذ يصادق على النظام الاجتماعي والتشريعي ، على اساس من القانون المتعارف عليه . ما يميز الخلفاء عن محمد انهم لم يكونـوا انبياء وليس بمقدورهم تلقي المزيد من الوحي . وفي فترات تالية ذكر ان الوحي كما ثبّت في القرآن كامل ونهائي ، والنتيجة الطبيعية لذلك انـه لا الخليفة ولا اي حاكم آخر كان يمتلك السلطة التشريعية ، وقد لا تكون هذه النقطة مدركة بصورة كافية الوضوح خلال عهـد الامويين ، باعتبار ان الوقت القصير لم يسمح بالتنظير لها ، كذلك انهماكهم في تطوير الحلول للمشاكل التي الحت عليهم .

٤ ـ البوادر الاولى للافكار الشيعية :

ان الراي في اصل الخلافة الذي عرض حتى الآن هو الراي

السني على وجه التقريب . هناك ايضا آراء شيعية ، اكثرهــا تطرفا هو الذي يقول ان محمدا قد سمى عليا لخلافته ، الامر الذي رفض الاقرار به غالبية الصحابة . رأي آخر أفاد ان عليا تـرك المنصب لابي بكر رغم تسميته خليفة او اماما وجدارته في الامرين . ولقد قادت الآراء الشيعية الى اعادة كتابة التاريخ في سياقــه الاسلامي . غير ان اهتمامنا الحالي لا ينصب على المسار الدقيــق للاحداث بل الافكار المضطرمة داخلها والتي نمت في احشائهــا الشيعية .

وبمعزل عن الحرب الاهلية التي اندلعت عام ٦٥٦ بـين علي ومعاوية ، هناك عدد من الحوادث يشير الى وقوع الحرب بــين الامويين وسلالة علي او اتباعهم ، فالحسن ابن علي من زوجتــه فاطمة بنت محمد ، بذل جهدا غير كامل لاعلان نفسه خليفة عند وفاة والده لكنه اذعن فيما بعد لسلطة معاوية . شقيقه الحســين بذل جهدا أشد تصميما عند وفاة معاوية فانتهى الامر الى ذبحــه وذبح العديد من « آل البيت » في كربلاء سنة ٦٨٠ . وقبل ذلك ، سنة ٦٧١ ، قام اتباع علي بانتفاضة جهيضة في الكوفة ، وفي عام ٦٨٤ قامت حركة اسمت نفسها « التوابين » «٥» (نادمة على عدم منح الحسين تأييدا كافيا) بالزحف من الكوفة لمقاتلة الجيش الاموي على تخوم سوريا ، لكنهم هزموا . بعد ذلك بفترة قصيرة سيطــر رجل يدعى « المختار » «٦» على الكوفة طوال سنتين نيابة عن ابن

«٥» اختار هؤلاء لقيادة صفوفهم سليمان بن صدر الخزاعي احد اصحاب الرسول فالتقى سليمان هذا مع الجيش الاموي عند « عين الوردة » وانتهى القتــال بهزيمتهم ومقتل سليمان بعد ثلاثة ايام .

«٦» هو المختار بن عبد الله الثقفي . شارك في ثورة مسلم بن عقيل فقبض عليه وسجن ثم التحق بابن الزبير في مكة ، وتوجه بعد ذلك الى الكوفة حيث =

آخر من ابناء علي هو « محمد بن الحنفية » (وهو من امرأة من قبيلة حنيفة) وذلك تمييزا له عن ابن آخر من زوجة اخرى يدعى محمد أيضا . ثم اذعن الشيعة (اذا صح التعبير في تلك المرحلة) طوال نصف قرن حتى أوحى انحلال الخلافة الاموية لمجموعات مختلفة منهم بامكانية نجاح الثورة .

وتدل كلمة « شيعة » على « الحزب » والتعبير الكامل هو « شيعة علي » غير أن هذا الحزب كان أهم واكبر من ان يكنى بمجرد ذلك . ويذكر ان اعضاء الحزب قد اقسموا لعلي في حياته ان يكونوا « أولياء لمن يواليهم واعداء لمن يعاديهم » . وسواء حدث هذا ام لا، تعبر هذه الكلمات عن موقف متميز للشيعة . لقد أحسوا ان ابناء عشيرة هاشم (عشيرة محمد) يمتلكون قدرات خاصة تميزهم عن غيرهم ، وطالبوا « امام » الجماعة أن يمتلك تلك القدرات ، وتجنبوا عبارة « الخليفة » . ان فكرة وراثة قدرات خاصة داخل العائلة الواحدة فكرة عربية صرفة . كما توفر في الوقت ذاته شعور غير ديمقراطي لفهم كهذا للامام ، فهو افضل من يعرف ، فاذا اطيع فالخير ، والا سادت الاخطاء بسيادة راي العامة .

وتظهر دراسة لائحة الاشخاص الذين قاموا بالانتفاضات المذكورة سابقا ان اصل عدد لا بأس به منهم يرجع الى قبائل عربية يمنية او عربية جنوبية . هذا يوحي بتفسير ما لظهور الافكار الشيعية بعد حوالي خمس وعشرين عاما من وفاة محمد . ربع القرن ذاك كان عهدا من التغيير الثقافي والاجتماعي السريع . الرجال المعتادون على شظف وحرية الحياة البدوية في الصحراء وجدوا انفسهم ، في غياب الحملات على اراض بعيدة عن جزيرة

= التف حوله التوابون وقال بامامة محمد بن الحنفية ونبوة العجم على العرب. قتله المهلب بن ابي صفرة سنة ٦٨٧ بأمر من مصعب بن الزبير .

العرب ، يقضون سحابة نهارهم في اللهو واللذائذ الحسية في معسكرات المدن الجديدة في العراق او مصر أو تونس . وكان محتما ان تستفحل التوترات والضغوط الجديدة . ولان الرجال يميلون في وقت الشدة للارتداد الى مستوى بدائي خبروا فيه الامن ، فقد بحث هؤلاء الجنوبيون عن زعيم يفوق البشر ، ولديهم من رخاء القرون العديدة في ظل ملوك مقدسين حكموا الجزء الجنوبي من جزيرة العرب (١٢) . (وكما سيتضح في الفصل الخامس ، نشأ نمط مختلف ، كرد على الوضع ذاته ، من الارتداد قام به رجال من خلفية اخرى هم الخوارج) . ويلاحظ هنا ان ممثلي الافكار الشيعية الاوائل رغم اقترانها بالفرس على نطاق واسع ، كانوا من المسلمين العرب .

في فترة الخضوع من سنة ٦٨٧ الى ٧٣٧ ظهرت فكرة « الامام الغائب » . توفي محمد بن الحنفية سنة ٧٠٠ كما هو متفق عليه عموما ، غير ان بعض اتباعه اعتقدوا انه لم يمت بل اختفى ، وانه سيظهر نفسه في الوقت المناسب في صورة المهدي الذي سيقيم العدل في الارض بعد ان ملئت جورا . ويقارن مفهوم المهدي بالفكرة المسيحية ـ اليهودية عن المخلص ، ورغم عدم تماثلهما تماما . لقد استخدمت الفكرة بطرق مختلفة في العالم الاسلامي ستذكر لاحقا (١٣) . في العهد الاموي كان لفكرة الامام الذي اختفى بعد ظهوره اشكالات سياسية هامة . فالايمان بهذا الامام يعني ضمنا عدم الرضى عن النظام القائم ، لكنه يعني من جهة اخرى عدم جدوى طرح الثورة الشاملة ضد النظام القائم بغياب الامام . وبكلمات اخرى ، يجب قبول النظام كحقيقة واقعة ولكن مؤقتا ، ليس الى الابد .

وظهر عرف هام بين الشيعة خلال العهد الاموي وهو ادعاء رجل ما بوكالة الامام . فالمختار هو وكيل محمد بن الحنفية ، وظهرت ادعاءات اخرى مماثلة في عهد آخر الخلفاء الامويين وغيرها

في عهد العباسيين • ومن المشكوك فيه ان يكون المختار قد استأذن محمد بن الحنفية قبل الادعاء بأنه وكيله ، لكن اتصـالا ما جرى بينهما بعد ذلك . هناك حالات اخرى عديدة تم فيها التبرؤ من أدعياء الوكالة . وكانت فكرة وكالة الامام الغائب اكثر جدوى ، فهي تتيح للسياسي المحنك البعيد عن « آل البيت » ان يطرح نفسه كزعيم •

وظل مفهوم « آل البيت » مبهما خلال العهد الاموي ، ثـم انحصرت الامامة في نسل علي وفاطمة ، ولكن ظل من بين الشيعة ، حتى بداية العهد العباسي على الاقل ، من هو مستعد لمحض الولاء الى فروع أخرى من عشيرة هاشم . لقد جرت الاشارة الى محمد ابن الحنفية ، وهناك حركات اخرى تبعت أئمة ينحدرون من سلالة جعفر شقيق علي وعمه العباس . واستفاد احفاد الاخير من حقيقة أن السمات الواجبة توفرها في الامام كانت تعم سائر عشيرة هاشم ، فقالوا بذلك دعم العديد من الاشخاص ذوي الاتجاه الشيعي في حركتهم الثورية التي اطاحوا بموجبها بالسلالة الاموية عن سـدة الخلافة ، وأسسوا خلافتهم هم ، الخلافة العباسية .

ملاحظات الفصل الثالث

(١) انظر تفسير الطبري ، ٢ ــ ٣٠ .

(٢) معالجة مسألة الخليفة في هذه الفقرة وما بعدها ترتكز على مقالتي « خليفة الله » في الكتاب الذي يجري طبعه Minorski Memorial Volume

(٣) انظر Th. Nôldeke, etc. Geschichte des Qarans, Hildesheim, 1961, III, 210, n. 6.

وفي اللغة التركية تعني الكلمة ومشتقاتها وظيفة ثانوية .

(٤) Glaser, no. 618; quoted from R. Blachère, Le Coran, Paris, 1949, p. 241 (note on 38. 26).

(٥) انظر لبحث هذا العنوان

Goldziher, Muhammedonische Studien, II, 61 f.

(٦) Goldziher, in RHR, XXXV (1897) 331050.

(٧) انظر مادة « امير المؤمنين » بقلم السير هاميلتون في « الموسوعة الاسلامية » الطبعة الثانية .

(٨) الورطة تتضح في الدراسات الحديثة خصوصا تلك الصادرة في نابولي ، انظر مادة « علي » في « الموسوعة الاسلامية » الطبعة الثانية بقلم لورا فيشيا فاغيليري . هناك دراسة هامة عن اتجاهات المؤرخين في كتاب « علي ومعاوية في العرف العربي القديم » من تأليف ايرلينغ لودفيغ الصادر عام ١٩٦٤ في كوبنهاغن .

(٩) انظر المرجع السابق في الملاحظة (٥) : أأ ـ ٣١ .

(١٠) افضل عرض لهذه المسائل وارد في كتاب هنري لامنس

Le Berceau de l'Islam : L'Arabie Occidentale à la Veille de l'Hégire.

ويعالج معظم النصف الثاني منه منزلة « السيد » .

(١١) حول التاريخ المبكر للادارة الحقوقية انظر

N. J. Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh, 1964, 21-35.

(١٢) هذا الرأي موضح بصورة كافية وافية مع ذكر المصادر الخاصة بالشيعية خلال عهد الامويين في مجلة « الجمعية الملكية الآسيوية » .

(١٣) انظر الصفحات اللاحقة من هذا الكتاب .

الفصل الرابع

تنظيم الامبراطورية

١ ـ المسلمون نخبة عسكرية :

في معظم الحملات التي جرت في حياة محمد كانت الغنائم المحمولة توزع على المشاركين . وكان بعض الرجال العاجزين عن المشاركة بسبب تكليف محمد لهم بمهام أخرى في عداد المشاركين . أما في حالة الحملات الكبيرة فقد وزعت الغنائم بأكثر الطرق التي يتوقعها المرء فعالية من تجار متمرسين بالاجراءات التجارية الواسعة . والتسليم الفعلي للبضائع ، سواء منها الأبل او الاغنام أو المواشي أو العبيد أو المواد الغنية يقوم به سماسرة يتولون

دفع الحصص بالمال أو البضائع ، خمس العائدات كان يدفع لمحمد لايداعه في بيت المال . في الحملة ضد خيبر سنة ٦٢٨ طرأ بعد جديد ، فلم يطرد المزارعون اليهود وانما سمح لهم بمواصلة استثمار الارض شريطة سداد حصة من منتوجاتها ، وهو التمر في الغالب ، الى المسلمين . واخذ بالمبدأ ذاته في عهد ابي بكر وعمر ، وكان يفرض على قاطني الاراضي التي يشملها الفتح خراج معين بالاضافة الى « جزية » محددة عن كل رأس ، الشروط الدقيقة تفاوتت حسب استجابة الجماعة لنفير الحرب او استسلامها بمجرد هزيمتها في المعركة . لكن الشروط لم تكن حتى في الحالة الاخيرة مرهقة تماما.

ويعزى الى الخليفة عمر قيامه باصلاح مالي وعسكري شامل سنة ٦٤٠ ، يطلق عليه عموما « ديوان عمر » . والديوان هنا اشبه بالسجل ، تدون فيه اسماء الرجال المنخرطين في الجيوش ، مرتبة حسب قبائلهم ، كما حدد الديوان الاعطيات التي يتلقاها هؤلاء من ريع الاراضي المستولى عليها ، تلك الاعطيات كانت متباينة استنادا الى مبدأ أن الذين أسلموا في وقت مبكر ينالهم اكثر من غيرهم . وهناك انواع مختلفة من لوائح الفئات، تشير ربما الى اختلاف المبالغ والفئات من وقت لآخر . تنص احدى القوائم على ما يلي : (١)

١ ــ الذين حاربوا في بدر	٥٠٠٠ (درهم)
٢ ــ الذين اسلموا قبل صلح الحديبية (٦٢٨)	٤٠٠٠
٣ ــ المسلمون في ولاية ابي بكر (٦٣٤)	٣٠٠٠
٤ ــ المحاربون في القادسية وفي سوريا	٢٠٠٠
٥ ــ المسلمون بعد القادسية واليرموك	١٠٠٠
٦ ــ مجموعات اخرى متنوعة	٥٠٠، ٣٠٠، ٢٥٠، ٢٠٠
٧ ــ زوجات محمد	١٠٠٠٠
٨ ــ زوجات رجال بدر	٥٠٠
٩ ــ زوجات الفئات ٢، ٣، ٤	٤٠٠، ٣٠٠، ٢٠٠
١٠ ــ زوجات فئات أخرى واولادهم	١٠٠

احدى نتائج المبدأ الذي قام على اساسه الديوان كانت تأكيد انبثاق نخبة جديدة او طبقة عليا نبيلة تحل محل طبقة الاشراف العربية السابقة ، موقعها لا يعتمد على محتدها بقدر اعتماده على ثروتها ورخائها . ويؤثر صراع المصالح بين الاشراف القدماء والجدد على السياسة في العصر الاموي . والامويون ينتمون الى الطبقة القديمة، بينما نهض علي ومجمل عشيرة هاشم في غمرة تأييدهم للدين الجديد ، كما ان بعضا من انصار علي لم يكونوا شيعة بأفكارهم بل ، كحال الانصار في المدينة ، رجال استفادوا من مبدأ « الاسبقية » في الاسلام (٢) .

اعادة التنظيم التي اقترنت بديوان عمر جعلت الفتوحات الواسعة ممكنة . فلو استقر العرب في الاراضي المفتوحة او اصبحوا ملاكا غيابيين في البلدان المجاورة ، لما توفر جيش يندفع الى مناطق جديدة . ولقد سهل نظام الاعطيات ان يمضي العرب سحابة نهارهم في الحملات . كانت الجيوش عربية محضة في البداية ، اما الذين اسلموا من غير العرب فقد قبلوا في الجيش ، لكن قبولهم كان مصحوبا في البداية بالتذمر وعدم المساواة فيحق المشاركة بالغنائم . وقد بلغت القوة العددية العربية ذروتها حتى بنظام الاعطيات ، وما كانت الفتوحات الاموية ممكنة الا من خلال ضم القوة العددية للبربر في الغرب والفرس والخرسانيين خصوصا ، في الشرق .

وانهار مجمل ديوان عمر ثم انقرض، لكن المؤرخين لا يشيرون بصورة محددة الى مراحل انقراضه . وبعد الانغماس في الدعة اصبح الرجال عازفين عن معاناة مشاق ومخاطر الحملات النائية ، وهو ماحدث حتى في حياة محمد . بعد الموجة الاولى من الفتح التي اوصلت المسلمين الى حدود العراق في الشرق ومصر في الغرب لم تعد عودة العرب الى الجزيرة العربية بين فتح وآخر عملية، حتى لو ارادوا ذلك . وتطورت مدن المضارب والمعسكرات ، ووجد الرجال مشاغل

تلهيهم وتزيد في دخلهم خلال مكوثهم في تلك المدن ، واصبح من الضروري خلق بواعث خاصة تقنعهم بمواصلة الحملات . ولم يعد ضروريا ، بعد ان اسلم العديد من سكان العراق الاصليين ، ان يقاتل كل المسلمين ، وما كانوا جميعا في الحقيقة يتحلون بالمؤهلات المطلوبة، وهكذا اصبح التجنيد دعوة خاصة في حين اعتبرت بعض الوحدات شبه محترفة . لقد اعتمد العباسيون الاوائل الى حد لا بأس به على القوات الخراسانية . وشكل الخليفة المعتصم سنة ٨٣٥ حرسا مرافقا تألف افرادا وضباطا من المرتزقة الاتراك ، ولا بد ان يضع هذا التعيين نهاية لتطوع المسلمين العاديين . ويستمر ذكر الاعطيات بين الحين والآخر حتى حوالي سنة ٨٥٠ ، وربما كانت تمنح للمشاركين فعليا في الحملات ، ولعلها كانت جزءا بسيطا نسبيا من دخلهم .

وحتى حين اصبح القتال مهمة المحترفين فقط ، كان لا بد لهؤلاء دائما ان يكونوا مسلمين . وكان يطلب من مسلمين آخرين في اوقات الطوارىء الخاصة ان يتطوعوا للخدمة العسكرية . ولم يكن مطروحا اشتراك غير المسلمين او « الاقليات الذمية » (التي سيرد ذكرها فيما بعد) في الحملات العسكرية للدولة الاسلامية (٣) . في منتصف القرن التاسع عشر حل الرعب بالاقليات الذمية حين طرح ان عليها الانضمام الى قومية عثمانية واحدة مع المسلمين ، اذ يقتضي ذلك شمولها بالخدمة العسكرية . ولعل هذا الاحجام عن السماح لغير المسلمين بالقتال قد تضافر مع حقيقة ان اغلب الحروب التي خاضها الجيش الاسلامي « حروب مقدسة » تخاض «في سبيل الله» . ويكتشف السير جون باغوت غلوب (غلوب باشا) متحدثا عن تجربته الطويلة في مسائل العالم العربي العسكرية ان الثورات العربية الحالية لا تزال تحمل « الفكرة القديمة بأن الجيش هو المدافع عن اخلاق الامة » (٤) . بهذه الطريقة يرتبط العالم الاسلامي الحديث بجذوره في الماضي .

٢ ـ « الاقليات الذمية » :

كانت علاقة المسلمين باليهود والمسيحيين مشكلة دائمة منذ زمن الهجرة . يتحدث القرآن عن وحي انزل على محمـد ليكرر ويؤكد ما أوحي الى غيره من قبل ، خصوصا توراة اليهود وانجيل المسيحيين . ولقد توقع محمد بالتالي ان يقبله اليهود والمسيحيون رسولا لله . وسرعان ما اتضح أن يهود المدينـة ليسوا مستعدين لذلك . اما المسيحيون فقد كانت صلاتهم به قليلة خلال السنـوات الاولى من حياته في المدينة فظل يأمل في ان يقبلوه . يهود المدينـة وقعوا معاهدة تنظم علاقتهم مع محمد منذ البداية ، اما اليهود من خارج المدينة ـ اي يهود خيبر ـ فقد ادخلوا في الحلف الاسلامي بعد هزيمتهم او استسلامهم ، وطولبوا بجزية عينية من نتاج التمر ثمنا لحمايتهم . هناك ذكر لمعاهدات عقدت مع مسيحيي العقبـة ويهود مقنع المجاورين ومع مجموعات اخرى صغيرة حوصرت خلال حملة تبوك عام ٦٣٠ . وقد اشير عموما الى ان هؤلاء يتمتعـون بـ « ذمة » أو « جوار » الله ورسوله ، ولهم الحق في الاحتفاظ بالبنية الداخلية لحكوماتهم ، ويتعين عليهم مقابل ذلك سداد مبلغ معين يدفعونه طواعية في العادة (٥) .

هذا النظام تطوير للتقليد العربي حيث « تجـير » القبيلة القوية القبائل او المجموعات الاضعف . ومن صميم شرف القبيلة القوية ان تبذل ما بوسعها لضمان فعالية جوارها ، وهو ما يدل على قوتها . وقد اتخذ اوائل الحكام المسلمين النهج ذاته ويذكر موقف لعمر اعاد فيه أموال سكان دمشق حين جلى عن المدينة ولم يعد بوسعه مواصلة حمايتهم . وقد اوحى بعضهم ان النظام الاسلامي في « جـوار » الاقليات في شكله المتطور يرتكز على اعراف بيزنطية وساسانية . وبينما يحتمل ذلك في بعض التفاصيل الفرعية ، يبقى المبدأ الاساسي وثيق الصلة بالعرف البدوي العربي وهو ما يعول عليه في تحديـد

اصل النظام .

وجرى خلال الفتوحات تطبيق المبدأ الاساسي على نطاق واسع ، لكنه لم يكن متماثلا على الدوام ، فالاجراءات الدقيقة التي اتخذتها كل مجموعة اعتمدت على بنية حكومتها السابقة وموقف اعضائها المسلمين . وقد ميز المنظرون المسلمون اللاحقون ، فيما يخص الموقف ، بين مجموعات استسلمت طواعية دون قتال وتلك التي أكرهت على الرضوخ اثر هزيمة عسكرية ، اي خضعت اما « صلحا » أو « عنوة » .. وقد كان التعامل بالحل الاول أفضل من الاخير ، الذي لم يكن عسيرا تماما . وكان الترتيب ذاته يشمل كل المجموعاتاليهودية والمسيحية وغيرالمسلمة ضمن الامبراطورية الاسلامية . واستمر سريان مفعول عناصره الثلاث التي حددت في عصر محمد وهي الحماية من الاعداء الخارجيين ، الادارة الذاتية الداخلية ، والسداد لبيت المال . ثم جرى التمييز فيما يدفع الى بيت المال من « خراج » و « جزية » . لكن تسميات الضرائب وطابعها الدقيق اختلفت الى حد كبير . هذه « الاقليات الذمية » كانت تعرف جماعيا باسم « اهل الذمة » والفرد منهم كان «ذميا» (٦) . وفي الامبراطورية العثمانية استخدم تعبير « الملة » كناية عن المجموعة .

وبينما كان هذا النظام سياسيا بالدرجة الاولى فقد افترض دائما ان تلك الاقلية او الملة كانت متوافقة في احترامها للدين ، وهو افتراض نابع من الرؤيا الفكرية للقرآن ، وتعبر عنه فكرة ارسال الرسل الى القبائل والجماعات . والجماعات الدينية المتآلفة مع المسلمين كانت من اليهود والمسيحيين بالدرجة الاولى ، ويفترض ان هناك جماعات عديدة غيرها بعدد ما أرسل الله من رسل . وميزة « الاقلية الذمية » لا تمنح الا للجماعات التي اتبعت رسولا او نبيا . أما الوثنيون في الجزيرة العربية ، كما اتضح من قبل ، فليس امامهم من خيار سوى « الاسلام أو السيف » ، اي ان على المجموعة

التي لا تقبل الاسلام اما ان تقاتل المسلمين او ترحل عن المنطقة التي تشغلها . وقد عرفت الاقليات الذمية باسم « اهل الكتاب » باعتبارها تتبع انبياءها . والحق ان الدين التوحيدي ذي النصوص المدونة قد لقي كمفهوم تفسير ليبراليا للغاية فأصبح الزرادشتيون والهندوس والبوذيون من « الاقليات الذمية » ايضا .

ولنظام الملة محاسن متعددة . وقد ظل صالحا طوال قرون عديدة ، وحتى انهيار الامبراطورية العثمانية في الواقع . ورغم انه اندثر الآن في الشرق الاوسط فآثاره لا زالت قائمة في شكل محاكم مستقلة خاصة بالجماعات الدينية المختلفة . ومشكلة الاقليات في الشرق الاوسط الحديث هي ارث من النظام المللي (٧) واشارة ايضا الى الفشل في ايجاد بديل ملائم له . في الايام الاولى للامبراطورية الاسلامية كان المسيحيون القاطنون في مصر والهلال الخصيب افضل حالا ربما من حال الذميين في ظل الحكام العرب ومن الوضع الذي كانوا عليه عند الاغريق او البيزنطيين . احد اسباب صلاحية النظام ما ساد لدى العرب السابقين للاسلام من ان شرف القبيلة الصحراوية ليبدي في فعالية حمايتها او جوارها ، وسرى شيء من هذا القبيل على الحكام المسلمين في معاملتهم للذميين . وبصورة خاصة لقي غير المسلمين تسامحا دينيا حقيقيا في ظل الاسلام يفوق كثيرا ما لقيه غير المسيحيين في دول العصور الوسطى المسيحية . هناك بالطبع استثناءات لذلك ، وحين يكون الزمن عصيبا يلقى غير المسلمين عنتا ، ويتصادف احيانا ان يشجع حاكم ما تنكيل الدهماء للذميين لكي يصرف السخط عن نفسه . غير ان وجود الاقليات الذمية كان حسنا بصورة عامة .

هناك نقيصة واحدة جدية يعاني منها الذمي، فهو دائما مواطن من الدرجة الثانية اذا صح التعبير . وقد مارس هذا العامل خلال القرون ضغطا متواصلا على الذمي ليصبح مسلما . ووجد على الدوام سيل من المهتدين غير بصورة تامة وبمرور الزمن من نسبة

المسلمين الى غير المسلمين . وقد شكل الذميون الاغلبية الساحقةمن سكان الولايات الجديدة بعد الفتوحات العربية مباشرة ، لكن عددهم تضاءل بسبب الاهتداء الى الدين وعوامل أخرى معاكسة ، مما جعل المسلمين اغلبية مرة اخرى . اختفى المسيحيون بأكملهم في شمالي افريقيا وآسيا الوسطى ، وتدبرت جماعات يهودية صغيرة امر بقائها في اراض اسلامية عديدة ، غير ان بعضها هاجر خلال القرن الحالي . وجلب الفتح العثماني في اوروبا خلال القرنين السادس والسابع عشر المزيد من المسيحيين الى الحكم الاسلامي ، لكن انحسار الامبراطورية العثمانية والدعم الذي تلقاه المسيحيون من أوروبا الغربية وروسيا أتاح لمعظمهم الحصول ثانية على استقلالهم .

٣ ـ ادارة الولايات :

في جزء سابق من هذا الفصل ذكر المسلمون باعتبارهم نخبة عسكرية في الامبراطورية الاسلامية خلال العهدالاموي . ولعله تعبير مهذب عن « جيش احتلال » ، هكذا في الواقع بدأت الادارة الملكية ، وحالما ازدادت الهداية الى الاسلام بدأت النخبة المسلمة ، وهم مواطنو الدرجة الاولى ، تتسع تدريجيا لتشمل العديد ممن لم ينخرطوا في العمل العسكري . وحين تفتح الولايات للمرة الاولى كان الاجراء المعتاد ان يتولى الجيش ادارتها . وكان سكان الولايات يمنحون لقب « الاقليات الذمية » ويحتفظون بقسط كبير من اداراتهم الداخلية بالقدر الذي يسمح به مكوث حاكميها السابقين وعدم فرارهم منها . وتصبح الادارات بذلك مسؤولة امام قائد جيش المسلمين فتسلمه او لضابطه المالي الضرائب المتفق عليها ، ويظل القائد مسؤولا مباشرة عن ادارة المسلمين فقط . وتألف هؤلاء

القادة في البداية من رجال الجيش فقط ، ولكن حين قامـت مدن المعسكرات في الولايات ، وحين استقر المسلمون في مدن قائمة من قبل دمشق ، شغل المنصب مسلمون مدينيون ايضا ، رغم ذلك ، اسهمت بساطة النظام في سرعة التكوين الامبراطوري للعرب .

وفي البداية كان القائد المنوط به حكم ولاية ما ، او الحاكم ، يدعى « العامل » أو « الامير » في حدود اضيق . وكان عموما يختار مساعديه ، ثم أصبحت كلمة « عامل » تطلق بمرور السنين عـلى المسؤول عن اموال الولاية بما فيها جباية الضرائب . وفي اواخـر العهد الاموي كان الخليفة يعينه مباشرة ، وقد يكون له نفـوذ يوازي نفوذ الوالي . واجب آخر يضع على عاتـق الوالي الذي يتصادف وجود مسلمين مدينيين في ولايته وهو الحكم في المنازعات . وبمجرى الزمن اسندت هذه المهمة الى القاضي الذي اصبح مختصا شيئا فشيئا .

وبتأثير السنين والقرون وبنهوض واندثار العديد من السلالات كان طبيعيا أن يطرأ تغيير على تفاصيل ادارة الولايات . ولا يوجد ذكر لمباديء مستحدثة ذات اهمية كافيـة لادراجها في دراسـة كهـذه .

الفصل الخامس

الانتساب الى الجماعة

١ ـ حركة الخوارج :

حركة الخوارج لها ، كأغلب مثيلاتها في التاريخ الاسلامي ، جانب ديني وآخر سياسي ، فهي قد تعتبر سلسلة من الثورات السياسية او سلسلة من الهرطقة الفقهية . واللفظة العربية للخارجيين هي«الخوارج» ومصدرها «خارج» ومفردها «خارجي». ويذكر ان الحركة بدأت بعد عام او عامين من تنصيب علي حين « خرجت » عن جيشه مجموعة من اتباعه متعللة برفضها لقبوله مبدأ التحكيم . وكان علي قادرا على التصالح مع اوائل المنسحبين غير أن انسحابا ثانيا وقع ، وانتهى بمقتل غالبية المشاركين فيه .

ويسجل انه اندلعت خمس ثورات « خارجية » خلال حكم علي ، ضمت كل منها حوالي مائتين من الرجال ، وست عشرة ثورة خلال حكم معاوية يتراوح عدد المشاركين فيها بين ٣٠ ـ ٥٠٠ رجل (١). واظهرت ثورات الخوارج على علي ان الحركة لم تقتصر على مناهضة الامويين .

الاساس النظري لحركة الخوارج كان الشعار القرآني « لا حكم الا لله » (٢) . وجرى تفسير ذلك فيما بعد ليشمل ضرورة ارتكاز القرارات السياسية على كلمة الله في القرآن ، ولعل اعتراض الخوارج على التحكيم كان راجعا الى عدم رسوخه . ولعل الحكمين أقرا شرعية وراثة الامويين لخلافة عثمان تمشيا مع واجب الثأر له . كما زعم الخارجيون الاوائل انهم يقتفون قتلة عثمان الذين برروا مقتله بدعوى خروجه عن حكم الله بعدم ايقاعه العقاب المنصوص عليه في القرآن . ولكن يلاحظ انه لا يوجد في صفوف الخوارج من شارك في مقتل عثمان .

وترتبط بهذا الشعار نظرية سياسية وفقهية تنص على اخراج مرتكب الاثم الاكبر من الجماعة . وقد لا تبدو هذه مسألة جدية تماما لدى القارىء الغربي الحديث ، غير انها كانت تحظى بأهمية قصوى لدى العربي . ويجب التذكير ان شخصا كهذا لن تكون له اية حقوق طبقا لنظرية الصحراء ، وان الحياة والمتاع مرتبطان بالانتساب الى جماعة تكفل حمايتها . فاذا تبين ان سلوك امرىء ما كان مهينا تلجأ القبيلة الى طرده ، فتظل حياته عرضة للخطر حتى يجد من يحميه ، لقد سحبت عشيرة محمد حمايتها عنه في البداية ، ربما لسبب ما اشيع عن تعريضه باسلاف العشيرة، فلم يعد بمقدوره العودة الى مكة اثر رحلة في الجوار حتى عثر على عشيرة اخرى مستعدة لحمايته (٣) . اما حين تكون الهيئة الحامية ليست مجرد قبيلة او عشيرة بل جماعة بأسرها من المسلمين ،

فالنفي يصبح اشد وقعا ، اذ يتعين على المرء عندها أن يهيم علـى وجهه باحثا عن حماة بديلين . لقد كان مبرر مقتل عثمان انه طرد من الجماعة لخروجه على نص قرآني ، فأحل دمه لكل مسلم ، اي لم يعد قتله اثما . هذا بالاضافة الى ان قتله اصبح واجبا بسـبب اغتصابه غير الشرعي لمنصب قائد جماعة المسلمين .

كانت للعقيدة القائلة بخروج مرتكب الكبيرة «١» عن الجماعة اشكالات سياسية جدية ، فهي تتيح على وجه الخصوص لجماعـة صغيرة ما ان تقرر شكل التطبيق الخاص بها . ولقد بلغت العقيدة مستوى متطرفا في واقع الامر عند جماعة عاصية عرفت باسـم « الازارقة » (٤) ، وهؤلاء كانوا أفضل قليلا من قطاع الطرق ، وروعوا البصرة والمنطقة الواقعة شرقها في بلاد فارس طوال اكثر من من عشر سنوات بدءا من عام ٦٨٤ (خلال فترة الاضطرابات الناتجة عن الحرب بين الامويين وابن الزبير) ، مبدأهم الاساسي ان عـدم الانضمام اليهم وعدم « الهجرة » الى معسكرهم ، حسب تعبيرهم ، هو في حد ذاته اثم اكبر ، وهكذا فالعدد القليل نسبيا من الازارقة الارهابيين هم المسلمون فقط ، اما الآخرون الذين يتسمون بالاسلام فهم كفرة في عرف الازارقة . هذا يعني ايضا انه يحل قتل جميع هؤلاء الكفرة دون ارتكاب اي اثم ، وقد اقدم الازارقة في واقع الامر على ارتكاب المجازر الواسعة كلما سنحت لهم الفرصة . وحتى حين افلح الامويون في اخضاع ابن الزبير ، استغرقهم اخضاع البقية الباقية من الازارقة عاما او عامين .

ولم يكن كل المتعاطفين مع الخوارج في البصرة مستعديـــن للخروج الى معسكر الازارقة واقرار قتل الخصوم دون تمييز .

«١» الكبيرة هي الاثم الاكبر ، وكانت المسألة مدار خلاف طويل في الفكر الاسلامي .

وهؤلاء الذين بقوا تعين عليهم ايجاد طريقة لموازنة عقائدهم مع ممارستهم ، وكان عليهم خصوصا ان يبرروا استعدادهم لمواصلة العيش في كنف رجل لا يعد مسلما في نظرهم . نقطة اخرى ثانوية تخص السماح للنساء « المؤمنات » بالزواج من رجال يعتبرونهم « كفرة » . وقد ظهرت آراء حاذقة في مجرى المناظرات كان اهمها تلك المتعلقة بتعريف « الكافر » و « المشرك » . لقد ناقش بعضهم ان هذه التسميات لا يمكن اطلاقها على امرىء ما الا اذا انكر الله او اشرك به . بعضهم كان مستعدا للاعتراف بان الشخص العادي غير « الخارجي » مجرد « موحد » وليس مسلما . بهذه الطريقة بدأوا يقرون أن الانتساب الى الجماعة يتضمن شيئا اكبر من اجتناب المعاصي ، شيئا يخص عنصر الايمان الفكري . واهم طائفة في الخوارج المعتدلين هي «الاباضية» «٢» التي لا تزال بقاياها في الجزائر وعمان وامكنة اخرى (٥) .

ليست الاحداث المرتبطة بالخوارج هامة من وجهة نظر تاريخية عامة . غير ان الافكار التي تضمنتها الحركة اسهمت في السياسة الاسلامية اكثر مما يلوح للوهلة الاولى . باختصار ، النقطة التي يجب ايضاحها هي أن حركتي الخوارج والشيعة استجابتان معاكستان للوضع ذاته، الوضع الذي انتجه تحول البدو

«٢» يعدد الشهرستاني في «الملل والنحل» فرق الاباضية على النحو التالي :

الحفصية : اصحاب حفص بن ابي المقدام الذي قال ان بين الشرك والايمان خصلة واحدة هي معرفة الله .

الحارثية : اصحاب الحارث الاباضي الذي خالف الاباضية في قوله بالقدر على مذهب المعتزلة وفي الاستطاعة قبل الفعل .

اليزيدية ، اصحاب يزيد بن انيسة الذي قال بتولي المحكمة الاولى قبل الازارقة ، وتبرأ من بعدهم الا الاباضية فهو يتولاهم .

العرب الى نخبة عسكرية في الامبراطورية . واذ يشعر الشيعة انهم بغير مأمن يتوجهون الى زعيم مبارك باحثين عنده عن النجاة لسبب جذورهم الضاربة في الفكرة العربية الجنوبية عن القرابة المقدسة. وبالمثل، توجه الخوارج عند احساسهم بالخطر الى جماعة مباركة اذا صح التعبير بحثا عن النجاة . وينحدر اغلب قادة الخوارج من القبائل العربية الشمالية التي لم تكن لها تجربة في القرابة المقدسة ، لكن القبيلة والاصل القبلي لهما ربما اعتبار رفيع (٦) .

ولتدعيم الرأي القائل ان الخوارج في بحثهم عن الامان تطلعوا الى المجتمع المبارك ، قد يشير المرء الى الطريقة التي شكلوا بها مجموعات صغيرة لا تشبه القبائل او العشائر الفرعية البدوية ، بل هي اقرب الى محاولة احياء المجموعات السالفة التي عاشوا في كنفها ، ولكن على اساس اسلامي . وتشابه الزمر « الخارجية » مع المجموعات البدوية يزيد به تفوقهم في الشعر والخطابة ، وهي المسائل التي اشتهرت بها بعض قبائل الصحراء القديمة . الا ان الدليل الرئيسي على تأثر نشاطهم بفكرة المجتمع المبارك هو طردهم لمرتكب الخطيئة الكبرى خارج مجموعتهم . ويجب رفد هذا الدليل بحقيقة انهم تحدثوا عن مجموعتهم باعتبارها من « اهل الجنة » والآخرين جميعهم من « اهل جهنم » . وقالوا انه طالما كان مصير مرتكب الكبيرة هو جهنم فالاحتفاظ به داخل المجموعة يعرضها بأكملها للخطر ، وستنأى بذلك عن الفوز بجنات النعيم ولن يضمن افراد المجموعة مكانهم في الجنة . ويمكن للمرء ان يستخدم مصطلحا عصريا فيقول ان الايمان الجوهري يكمن هنا في ان بلوغ مغزى الحياة هو في الانتساب الى هذه الجماعة .

في الحقل السياسي انتقد الخوارج اتباع الزعيم على اساس ان ضلال الزعيم سيؤدي الى ضلال الرعية . من جهة اخرى لايبدو

انهم تبنوا رؤية مماثلة لرؤية « صوت الشعب هو صوت الله » Vox Populi Vox Dei وهناك قول منسوب الى محمد (قد يكون منتحلا) يذكر فيه انه « لن تجمع امتي على ضلال » واصبح ايقاف الامة واجماعها فيما بعد احد جذور القانون . ومع ذلك ، ربما كانت الفكرة البعيدة للخوارج تطويرا للمفاهيم السابقة للاسلام حول النبالة وفقدانها . والجماعة الاسلامية كانت جماعة « نبيلة » باعتبارها قائمة على بنيان مقدس وقاعدة مقدسة في الحياة ، ولا بد لها ان تسلك سلوكا حسنا ، بمعنى آخر يتجنب المجتمع المبارك الاخطاء ويضمن الامان بقدر اتباعه لقواعد الوحي السماوي .

٢ ـ تعاظم جماعة المؤمنين الصادقين :

لقد غالى الخوارج في التأكيد على شيء ذي اهمية عظمى في الاسلام ، الا وهو فكرة كون الجماعة الاسلامية جماعة مباركة ، قائمة بتصميم الهي لتضمن نمطا فائقا من الحياة لابنائها . وادرك الخوارج المعتدلون بالتدريج ، ولانهم واصلوا العيش بين المسلمين، انه ليس باستطاعتهم الحفاظ على مبدأهم الاساسي في انهم وحدهم الفائزون بالجنة وان مصير المسلمين غير الخارجيين هو جهنم . وبدأ بعض المعتدلين منهم في « ارجاء الحكم » على مسائل معينة ، كشرعية بيع الاماء « المؤمنات » ليكن محظيات لـ « الكفرة » . وصدف ان الاطروحة « الخارجية » الرئيسية القائلة ان « الاثم الاكبر ينفي خارج الجماعة » واجهت تحديا صريحا من الفرقة المسماة « المرجئة » «٣» . لقد تمثلت اطروحتهم المضادة في مسألة

«٣» اصناف المرجئة حسب الشهرستاني : اليونسية ، العبيدية ، الغسانية ، الثوبانية ، التومنية ، الصالحية . اما بالمعنى العام فهناك مرجئة الخوارج، ومرجئة القدرية ، ومرجئة الجبرية ، والمرجئة الخالصة .

ما اذا كان على الآثم الفردي الذي ينتمي الى « اصحاب النار » ويطرد من الجماعة ان يرجأ الحكم عليه الى قرار الله في يوم القيامة وهو امر لا يجيب عليه الانسان . ان مبدأ عدم طرد الآثم الاكبر من الجماعة مقبول من كافة المسلمين تقريبا ، وهذا الجزء من آراء « المرجئة » مقبول من الهيئة الرئيسية للمسلمين . وتعتبر الكتب الخاصة بالمذاهب الفقهية ان مجموعات متعددة من «المرجئة» تعد هرطقية في اعتبارات تخص مسائل ثانويـــة وليس فيما يخــص اطروحتهم الرئيسية .

وكان لمبدأ ابقاء الفرد عضوا في الجماعة رغم ارتكابه الاثـم الاكبر تأثيرات عملية متعددة . فحينما تعاقب كافة « الكبائر » بطرد مرتكبيها من الجماعة (او موتهم ربما) يبرز اتجاه لتخفيض مستوى الافعال التي تعد في حكم « الكبائر » . ومع ذلك فالحـكم الصالح يقتضي المعاقبة على الجريمة حتى لو لم يكن ذلك جديـــا لتسويغ الاخراج او الموت . وهكذا برر مبدأ المرجئة معاقبة المجرمين دون اخراجهم عن الجماعة كما برر ايضا سلوك المسلمين الذين واصلوا العيش في ظل حاكم لا يقرونه لكنهم لا يتطلعون دومـــا الى فرص اغتياله . وهكذا قيّض للمرجئة ان ينتقدوا الامويين ويدعمونهم في آن معا ، فضربوا بذلك مثلا على اتجاه بارز لدى المسلمين يتمثـل في تجنب أي عصيان ضد الحاكم الفعلي .

كانت نتيجة القبول العام لمبدأ المرجئة المركزي ان طبقت فكرة الجماعة المباركة على هيئة المسلمين بأكملها . كان المسلمـــون في مجموعهم من « اهل الجنة » ، وكان ينبغي معاقبة المجرمين ، غير ان رجال الدين علقوا الامل في ان يكون للمجرم المسلم حظ في الجنة . وكانت العقيدة التي لاقت اوسع قبول هي ان المسلمـــين الذين ارتكبوا المعاصي سيعاقبون عليها ، وقد تتم العقوبة في الحيـــاة

الدنيا او في الآخرة ، فاذا كانت الحال كذلك فهم سيمكثون في جهنم ردحا من الزمن ثم يقبلون في الجنة بشفاعة محمد . وهكذا فالجماعة الاسلامية بمعنى حقيقي جماعة يتوصل الفرد فيها الى الخلاص او الهدف الرئيسي في الحياة . ويتذكر المرء التأكيد المسيحي « لا منجاة خارج الكنيسة » Extra Ecclesia Nulla Salus

وهكذا ظلت فكرة الجماعة المباركة قائمة في المصطلح الديني الذي تظهر فيه عادة في الاسلام . لكنها مسألة تثير اهتمام السياسي الاسلامي او الغربي ، بصرف النظر عن موقفه الشخصي من الدين . ان الجمهرة العظمى من المسلمين السنة ، بسبب معتقداتهم عن الجماعة ، يبذلون في سبيلها تفانيهم العميق . والجماعة هي التي اعطت لحياتهم مغزى ، واعطتهم هوية يفخرون بها . وما كان العديد من انجازات الثقافة الاسلامية ـ كصياغة نظام هائل من الحقوق والاخلاق ـ ممكنا الا من خلال الطاقات التي اطلقها الحماس في سبيل الجماعة، كما ان احد العوامل التي قادت الى انتشار الاسلام في افريقيا الاستوائية وآسيا الشمالية الشرقية هو الثقة الذاتية للمسلم العادي ، والمنبعثة من فخره بجماعته ، وباختصار ، وحتى في العصر الحاضر ، فان مواقف المسلمين نحو الجماعة الاسلامية لا يتجاهلها رجل الدولة الا في ضائقته .

٣ ـ شروط الانتساب الى الجماعة :

الجماعة الاسلامية الاولى كانت ، في رأي الغربيين ، دينية وسياسية . ولذا حدد الانتساب الى الجماعة على اسس دينية ، وهذا يفضي الى الوضع الغريب الشاذ في ان الشروط الدينية تحدد الانتساب الى جماعة سياسية . وهكذا ، وحتى من موقع دراسة

الافكار السياسية ، من المفيد النظر بايجاز الى الشروط الدينية لعضوية الجماعة .

« المؤمنون » هي الصفة الاكثر اطلاقا في القرآن على اتباع محمد ، اقل منها ورودا صفة « المسلمين » التي اصبحت نموذجية بعد وفاته . من الناحية اللغوية ، الصفتان تستعملان كاسمين رغم انهما اسمي فاعل مشتقين بدورهما من المصدرين « ايمان » و « اسلام » . ولسوء الحظ لا تتطابق دلالة لفظة ايمان Faith الانكليزية مع معنى الكلمة في اللغة العربية ، والتي تعني في بعض سياقاتها « ما يجعل المرء مؤمنا » . ويبدو ان الاسلام سمي في مراحله الاولى بالدين «الحنيف» والفرد المسلم «حنفيا» (وتؤخذ عادة بمعنى التوحيدي الذي ليس مسيحيا ولا يهوديا) ، لكن هذا الاستخدام توقف وهو لا يعنينا هنا اكثر من ذلك (٧) . (ويمكن ابداء ملاحظة عابرة : طالما ان كلمة « مسلم » تعني « الشخص الذي يسلم نفسه » وليس مجرد صفة عامة ، فهي لا تطبق على اشياء مجردة كالفن والثقافة . الصفة المناسبة هي « اسلامي » وهكذا ، فكلمة « مسلم » ليست مثل « مسيحي » التي هم اسم وصفة في الوقت ذاته بل مثل « سلتي » او « يهودي » وهما اسمان فقط . ورغم انه يمكن استعمال الاسم بدلا من الصفة في اللغة الانكليزية ، فهذا ليس واردا حين تتوفر صفة له ، وسيبدو غريبا التحدث عن « فن السلتي » او « دين اليهودي ») .

في حياة محمد كان هناك معياران مختلفان يجعلان الانسان مؤمنا : ومسلما المعيار الاول يتعلق بالممارسة ويسري على الجماعات لا على الافراد : اقامة الصلاة وايتاء الزكاة (الاشبه بالفريضة والتي اعتبرت في فترة ما شكلا من الاتاوة) . ويذكر هذا المعيار الثنائي في القرآن . المعيار الثاني كان اشبه بفعل الولاء للجماعة وكان اكثر علاقة بالذات . انه ترديد عبارة الاعتراف بالايمان او « الشهادة » بصيغة « اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله » . وتروى حكاية

عن اعرابي وثني ورد اسمه في قائمة من اثني عشر شخصا مطلوبين خلال فتح مكة ، وانه تفادى الموت باختفائه لفترة من الزمن ثم ظهوره فجأة في حضرة محمد وادلائه بالشهادة قبل التمكن من اعتقاله ، مغزى الحكاية ان مجرد ترديد الشهادة جعله مسلما ومحى ذنوبه كوثني . ويرتكز الجزء الاول من صيغة الشهادة على عدد من الآيات القرآنية ، ولعل الصيغة كاملة لم تستخدم الا بعد فترة طويلة من وفاة محمد ، بدلالة ان الحكاية يحتمل انها طورت في مجرى تناولها . ومع ذلك فلا شك في ان شيئا من طبيعة هذا المعيار استعمل في حياة محمد .

بالاضافة الى هذين المعيارين فقد تعين على المنتسب الى الجماعة حتى نهاية المرحلة الاموية ان يكون عربيا ، ومن ثم كان على غير العرب عند اعتناقهم الاسلام ان يصبحوا من الموالي للقبائل العربية . ولعل هذا يرجع الى ان الجماعة الاسلامية اعتبرت هيئة عربية من القبائل العربية المتحالفة مع محمد او الخليفة . هذه النقطة لا تهمنا اكثر من ذلك .

وتطور حركة الخوارج المعيار الاول ليصبح متعلقا بالممارسة. وكانت تلك محاولة لجعل القياس الادنى من السلوك شرطا لمواصلة الانتساب الى الجماعة . ولم تكلل المحاولة بالنجاح ، فقبلت الجماعة بأسرها بدلا من ذلك الراي القائل ان الخطل في السلوك ، سواء الآثام او ترك الصلاة ، لا تضع الفرد خارج الجماعة . وعنى ذلك في مناقشات رديفة ان الابرز هو المعطى الثاني ، اي الادلاء بالشهادة. ويتفق اغلب الباحثين على أنه لا بد من توفر الايمان في القلب (في الروح) والاقرار على الشفتين ، لكنهم يختلفون حول ضرورة الممارسة . ويطرح البعض ان الانسان الذي يمتلك درجة عالية من ممارسة دينه يمتلك «ايمانا» أفضل من صاحب الدرجة الضئيلة. واعترض بعضهم على ذلك بالقول ان « الايمان » لا يمكن ان يزيد او ينقص باعتباره غير مرئي ، ولعلهم فهموا « الايمان » في انه ما يجعل المرء عضوا في الجماعة ، على المرء بوضوح اما ان يكون عضوا

في الجماعة او لا ، ولا يوجد انصاف حلول.

واسس مسلمون افراد عديدون عقائد او مبادىء نظريات فقهية يمكن ان تحظى بالقبول . تلك العقائد يقبلها اتباعهم المقربون. بعضها لاقى قبولا اوسع ، لكنه لم ينل مكانة تقارن بالعقيدة النيقاوية Nicence «٤» في العالم المسيحي . يعود هذا جزئيا الى انه لم يظهر من هو قادر على جعل العقيدة ملزمة لكل المسلمين . تبع ذلك حدوث تشعب في الرأي حول نقاط العقيدة التي يجب على الانسان ان يؤمن بها اذا اريد اعتباره مسلما . رغب بعض الفقهاء اللاحقين في جعل قبول عقيدة صافية اجباريا لكل المسلمين . القليل منهم طالب المسلم العادي ان يكون قادراً على اتقديم برهان عقلي عن كل فقرة من الايمان . ولم يلق اي منها قبولا عاما مع ذلك . النقطة التي اتفق عليها السواد الاعظم من المسلمين كانت ان « الشرك » يفضي الى ايقاف اسلام المسلم . وهو في الواقع الحاح على النصف الاول من الشهادة ، أي « لا اله الا الله » . وبمعنى ما يجب قبول النصف الثاني ايضا ، اي «محمد رسول الله » ، اذ ان ترك الاسلام الى جماعة اخرى ، حتى اليهودية او المسيحية ، كان « ردة » عقابها الموت .

نقيض الايمان هو « الكفر » ومنه « الكافر » (وجمعها كفار او كافرون) . كان الكافر في الاساس خارجا عن الجماعة الاسلامية، اما عند الخوارج فمرتكب الكبيرة هو الكافر . وحينما اتسعت المناظرات الفقهية اصبح مألوفا ادعاء الفقيه بأن بعض آراء خصمه اللدود ترقى الى مستوى « الكفر » ، وبلغوا بذلك حد اشتقاق كلمة « التكفير » لتعني ان فلانا كافر . ولانه لا يوجد اتفاق واسع على كفر عقيدة معينة ظل « التكفير » دون تاثير عملي . وقد وضع الغزالي (ت. ١١١١) كتابا ينتقد فيه استخدام عبارة التكفير دون

«٤» مذهب ينسب الى المجمع المسكوني المنعقد في نيقية بآسيا الصغرى سنة ٣٢٥ .

تمييز . وفي حالة الحلاج ، المتصوف الذي حكم عليه بالاعدام سنة ٩٢٢ بتهمة الهرطقة ، يظهر لويس ماسينيون الذي درس حياتــــه وتعاليمه بدأب وعناية انه قبل الحكم عليه كان ينبغي اتهامه ليس بالكفر فقط بل ايضا ب « الزندقة » ، وهو تعبير له ، رغم ترادفه مع « الكفر » ، مغزى اضافي يخص الايمان الهرطقي الذي يهـــدد أمن الدولة (٨) . وتصور محاكمة الحلاج اتجاه العلماء المسلمين الى تفادي معاقبة المسلمين بجرائم دينية بحتة ، حتى حين يكـــون اتجاههم قاسيا في مظهره .

ومن موقع الاهتمام بالافكار السياسية يعطي هذا التطـور الفقهي رؤية لطبيعة التعاضد داخل الجماعة الاسلامية . انها اولا واخيرا جماعة محايدة ، جماعة يولد فيها المرء . ورغم ان الاسلام يوصف في الغالب بانه دين تبشـــيري ، فقلما يفاخر المسلمـــون باهتدائهم اليه ، وفي الحقيقة لقد أخفوا حقيقة الهدايـة ، لعلهم احسوا انه بينما جنى المهتدون فوائد جمة لانفسهم فالدين الاسلامي لم يترسخ أو تزداد عظمته بالتفاف هؤلاء الناس حوله . ان سمـة الاسلام كجماعة محايدة تظهر بوضوح اكبر من خلال بعض المسلمين لطرد امرىء ما من الجماعة لانحراف في الايمان او لممارسة طقسية ما . والشرك او الالتحاق الفعلي بجماعة دينية منافسة هو بصورة رئيسية ما يقود الى طرد كهذا ؛ ويسود احساس ان مرتكب هذين الاثمين قد تجاوز ما يمكن لاخيه المسلم ان يقبله ، في الجانـــب الايجابي تعد الشهادة من الناحية السياسية تعبيرا عن قبـول عام بقيم الاسلام ونظرته العالمية ورؤيته الفكرية . وحين ينظر المرء الى الاسلام عبر القرون يتأثر حقا بدرجة التعاضد الجماعي التي بلغها . احد العوامل التي اسهمت في ذلك كان خلق رؤيا فكريـة متجانسة جسدت وفاقت الرؤى الفكرية السابقة في المناطق التي يسود فيها الاسلام حاليا (هي مسألة ستدرس بالمزيد من التفصيل في الفصل التالي) . والمواضيع التي عالجها الفصل التالي هامة باعتبارها تظهر بعض البنى التحتية لذلك التعاضد .

الفصل السادس

المؤسسة الدينية

١ ـ تشكيل المؤسسة الدينية :

لقد لوحظ على الدوام ان التطور السياسي للعالم الاسلامي يختلف تماما عن تطور اوروبا بسبب غياب الكنيسة . الحقيقة الساطعة للاحظة كهذه تخفي مع ذلك حقيقة وجـود مؤسسة في الاسلام ، او لعله من الافضل القول بوجود سلسلة من المؤسسات التي تمارس فيها جملة من وظائف الكنيسة (١) .

وهكذا فاحدى نقاط الاهتمام في دراسة كهذه هي القضاء في انشاء المؤسسة الدينية بين الثقافتين ، من المرغوب فيه لذلك محاولة اعطاء تقييم لنمو وطبيعة المؤسسة الدينية ، كما سميت ،

في العالم الاسلامي .

ربما كان هناك القليل في حياة محمد مما يمكن تسميته دراسة او مناقشة دينية . لقد حفظ العديد من المسلمين بالطبع اجزاءا كبيرة من القرآن ، والقليل منهم دونه . الاعراف تقتضي مع ذلك الرجوع الى محمد اذا ارتاب المسلمون في امر ما ، وحدثت المناقشات الخطيرة الاولى حول المسائل الدينية في مجرى الحرب الاهلية التي أعقبت اغتيال عثمان سنة ٦٥٦ . ومثل كل المناقشات المبكرة بين المسلمين كان لها جانب ديني وآخر سياسي . لقد كان مستحيلا في الواقع بالنسبة للعرب المسلمين في هذه المرحلة ان يناقشوا اي شيء الا بمعناه الديني ، فنظام الافكار الموجود في القرآن طبع عالمهم الفكري بأكمله . حتى مناوئي الدولة الاسلامية الذين ثاروا على الحكومة في المدينة عشية موت محمد - « حروب الردة » - كان عليهم ان يقيموا ثورتهم على اساس ديني مدعين النبوة اسوة بمحمد، ولم يكن مدهشا ان الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي وجدت منفذا لها في الحركة الخارجية عبرت عن نفسها بلغة دينية .

وحتى عام ٩٠٠ او ٩٥٠ على الاقل، وربما لفترة اطول، كانت لكل المناقشات الدينية بين المسلمين دلالة اجتماعية او سياسية . وحتى في العصر الحاضر ، يعثر على الجانب الديني بدلالة نفسه . وتواصلت النقاشات التي اثارها الخوارج ، وكبر حجمها . واصبح مظهرا من مظاهر الحياة في المدن الاسلامية ان يجلس الرجال في المساجد ويناقشوا كل انواع المسائل . في تلك المناقشات يجلس اولئك الذين يتصفون بصفات القيادة الفكرية في مكان يعلو على إقرانهم ، ويعترف بالرجل من ذلك الطراز رئيسا حسن الاطلاع لجماعة ما. ويتحلق الآخرون حوله، وتكون المرحلة التالية ان يبدأ في اعطاء التعاليم للجالسين من حوله . ومن الصعب اعطاء تواريخ لمراحل عملية تدريجية كهذه ، ولكن يبدو انه في مشارف عام ٧٥٠

ظهر شيء غير بعيد عن التعليم الشكلي يعطى في المدن الرئيسية . ومن المؤكد انه في عام ٧٥٠ كانت هناك مجموعات من رجال ذوي ذهن مشترك في مسائل القانون الديني وقضايا اخرى ، ومن وجهة اولى تمكين تسمية هؤلاء « مدرسة القانون الديني » . من وجهة ثانية يتحدث المؤرخ يوليوس فيلهاوزن عنهم باعتبارهم « معارضة التقاة » للخلافة الاموية . ومع هذا ، هناك خطوط فكرية مختلفة ومتعددة بين هؤلاء الناس ، والرجل منهم يحمل افكارا عن اغلب المواضيع ، ومن الافضل القول بـ « حركة دينية عامة » في العهد الاموي (٢) .

أغلب الذين اهتموا بالمسائل الشرعية ايدوا العباسيين في الحقيقة؛ فالامويون اتبعوا عرفا عربيا سابقا للاسلام اكثر من اتباعهم القواعد الاسلامية النوعية . . وكانت نتيجة هذا التأييد ان نالت « المدارس القديمة » بالذات قدرا من اعتراف الحكومة العباسية بها ، واختير العديد من القضاة من بين الرجال الذين تعترف « المدارس » باطلاعهم الشرعي . وطبقت الحالة ذاتها على كل القضاة واصحاب المناصب حين تطلب الامر المعرفة الشرعية . وفي مقابل الاعتراف مارس العباسيون ضغوطا على المدارس الشرعية في المدن الرئيسية لضمان درجة من التماثل والاتساق ، ونجح العباسيون جزئيا في سعيهم لهذا الهدف ، وحدث هامش واسع من الاتفاق ، ولكن لم تشذب كافة التنويعات ، ولا تزال عند المسلمين السنة اربع مذاهب شرعية مختلفة في المالكية ، الحنفية ، الشافعية، والحنبلية .

وكان ينبغي بتذليل العديد من الصعوبات قبل ان يفلح المشرعون في انجاز نظام قانوني كامل للامبراطورية . لقد ضم القرآن بين دفتيه عددا من القواعد الشرعية ، لكنها عنيت اساسا بالمسائل التي كان على الجماعة الاسلامية الناشئة في المدينة ان تتخذ بشأنها قرارات عاجلة . وفي المسائل الاخرى كان محمد واتباعه يتبعون العرف

السائد قبل الاسلام . كانت « المدارس القديمة » في البداية تجيب عن سؤال « ما الذي ينبغي عمله ؟ » بالقول ببساطة « رأينا كذا وكذا .. » . واحد نتائج ضغط الحكومة العباسية في سبيل التماثل انها اجبرت المشرعين على تعليل قولهم «ينبغي عمل كذا وكذا» في النهاية اصبح المعيار المقبول من كافة السنة انه اذا تعذر وجود قاعدة قرآنية صريحة فيجب اتباع « الحديث النبوي » ، اي رأي الرسول في حادثة ما وما أقدم عليه من فعل ازاءها . ثم اتفق العلماء المسلمون فيما بعد انه لكي يكون الحديث « صحيحا » يجب أن يؤيد الحادثة سلسلة من الناقلين على الوجه التالي تقريبا : يذكر «آ» انه سمع «ب» يوما يقول انه سمع «ج» يروي انه كان حاضرا حين روى «د» ان محمدا قال ... «آ» و «ب» و «ج» و «د» اشخاص حقيقيون ، وقد جمعت المعاجم السيرية بطريقة يستطيع المرء تبينها من خلال امكانية الاتصال بين «آ» و «ب» ، وبين «ب» و «ج» ، وبين «ج» و «د» الذي يفترض أنه عرف محمدا شخصيا ، ويعرف هؤلاء بالاسم الفني « الصحابة » . هذا القبول العام لمفهوم الحديث يعزى الى الشافعي (ت ٨٢٠) مؤسس المذهب الشافعي في الفقه .

ولم يتحتم على المشرعين أن يتعاملوا مع صعوبات موضوع مهنتهم فقط . كانت هناك ايضا طبقة من الاشخاص مرتبطة بالادارة العباسية ومعاوية للمشرعين . وهي المجموعة المعروفة باسم «الكتبة» او ما يمكن ان نسميهم الموظفين المدنيين او الاداريين . وينحدر اغلب هؤلاء من اشخاص شغلوا مواقع مشابهة في الامبراطورية الساسانية ولاح انهم تلقوا تدريبا مهنيا على عملهم كان « الكتبة » عنصرا من عناصر « الكتلة الاوتوقراطية » التي كانت منشغلة في القرن الاول من الحكم العباسي (٧٥٠ ــ ٨٥٠) في صراع محتدم على السلطة مع « الكتلة الدستورية » . اراد هؤلاء الكتبة خليفة « استبداديا » على اعتبار انهم استغلوا الكثير من سلطة الخليفة

وتنازعوا مع المشرعين اذ رأوا فيهم مدعين يحاولون تقييد سلطة الخليفة ببسط القانون السماوي على كل مناحي الحياة ، وهو القانون الذي ينبغي ان يخضع له الخليفة ، والذي كان المشرعون مخولين بتمثيله . وفي عام ٨٥٠ اصبح واضحا للعباسيين ان امبراطوريتهم يمكن أن تستقر اذا استمالوا نفرا من « الكتلة الدستورية » وقبلوا بصورة عامة مفهومها عن الحكم .

وطالما ان تبني الحكومة للسياسة الجديدة قبل عام ٨٥٠ عنى سيطرة الشكل السني للاسلام في ارجاء الخلافة العباسية ، فقد اخذت المؤسسات الدينية تنشىء نفسها . واستمر عمل وضع النظم حوالي قرن آخر ، لكن خطوط التطور الرئيسية تقررت عام ٨٥٠ . وكان ينبغي ان ترتكز حياة الجماعة الاسلامية في مختلف جوانبها على « الشريعة » أو القانون السماوي . والنظرية هكذا في كل حال ، وهناك استثناءات كما سنرى فيما بعد . كانت المؤسسة الدينية تضم ممثلي الشريعة المشهود لهم والبنية الفكرية المرتبطة بهم ، هؤلاء هم « العلماء » . وكان العلماء يشرفون على التعليم العالي المتشكل حديثا ولهم اختصاصات شتى ، غير ان الشريعة ظلت جوهر التعليم العالي الاسلامي لاسباب أصبحت جلية الآن . ومن المفيد عند هذه النقطة التمعن في مضمون هذا التعليم العالي ومكانته في حياة الجماعة .

٢ ــ تشكيل النظرة الاسلامية الى العالم :

قد تكون المؤسسة الاسلامية الدينية كما وصفت من قبل اعطت الانطباع بكونها هيئة رخوة التنظيم وتمتلك سلطة ضيقة في حقيقتها . غير ان انجازات هذه المؤسسة كانت نتاج نظرة عالمية أو نظام تفكيري سيطر على اذهان ملايين السكان في مهد الاسلام ،

وكان له اقوى التأثير على تفكير سائر المسلمين الآخرين . ولم تكن هذه حالة ملء فراغ ، فحين ظهر الاسلام في المشهد ، كانت الاراضي التي قام عليها جزءا من العالم المسيحي وموطنا لانظمة فكرية مسيحية وليدة . واختفى معظم هذه الانظمة الهيللينية المسيحية واستبدلت بالنظرة العالمية الاسلامية ، ولم تكن هذه النتيجة حصيلة سياسة مقصودة من جانب الزعماء الفكريين المسلمين ، بل تمت عبر تفاعل عوامل معينة في تكوين اوائل العرب المسلمين . من المهم اذا محاولة فهم هذه العوامل وطريقة تفاعلها التي قادت الى سيطرة استبدادية للنظرة العالمية الاسلامية .

هذه النظرة العالمية للعرب كانت بدائية قبل الاسلام . والتاريخ لم يكن بالنسبة لهم اكثر من نهوض وانحدار القبائل، كما افتقدوا الاحساس بالتطور التسلسلي للتاريخ . وربما كان هذا هو السبب في عدم اكتراثهم بالماضي السحيق او اصل الكون . لقد اعتبروا ان احداث حياتهم محكومة بقوة مبهمة اسموها «الزمن» او « الايام » ، كناية عن « القدر » . هذه النظرة العالمية كانت من ألفها الى يائها هشة ، ويمكن في ضوئها القول بوجود فراغ . اما بالنسبة لمن اسلموا فقد ملىء هذا الفراغ بنظام من الافكار عبر عنه او تضمنه القرآن . وباستثناء القضايا السابقة للاسلام كان من المستحيل على العرب المسلمين ان يفكروا بلغة غير قرآنية . حتى العرب الذين ظلوا ردحا من الزمن على حافة الدولة الاسلامية تأثر تفكيرهم بالافكار القرآنية . وطالما قيد النظام العقلي التفكير السياسي لجزيرة العرب قبل الاسلام فالبنى السياسية المستحدثة للدولة الاسلامية في المدينة والامبراطورية التالية لها كان لا يمكن تصورها بمعزل عن الشروط القرآنية ، اي الشروط الدينية .

وكان فتح سوريا ومصر والعراق في عقدين من الزمن قد ادى الى احتكاك العرب المسلمين بثقافة فكرية ارقى مترافقة اساسا مع

اشكال مختلفة من الدين المسيحي. وكانت ردود افعال المسلمين على هذه الثقافة الارقى تحكمها تجاربهم السابقة في المدينة، حيث سخر اليهود من بعض الافكار والحقائق القرآنية . وقد احس محمد ان هذا يشكل تهديدا لاساس الدين الاسلامي ذاته ، فاتخذ المسلمـون موقفا عدائيا من اليهود . وقاد التوسع خارج حدود جزيرة العرب الى علاقات عدائية مع المسيحيين . وحين أصبح المسلمون جيشا يحتل اراض مسيحية واسعة تهيأ المسلمون مسبقا للشك في الافكار والبراهين المسيحية . وقد جهد مفكرون مسلمون مجهولون انطلاقا من بعض التلميحات في القرآن الى اشاعة نظرية « تحريـــف » النصوص الدينيــة المسيحية واليهودية (٣) . والنظريـــة رغم تعقيدها لم تكن متماسكة كليا ، وعدم تماسكها هو احدى مزاياها . كان هدف النظرية تحصين العربي البسيط الذهن القادم مــــن الصحراء ضد حجج سكان المدن المسيحيين الاكثر حنكة ، ومن هنا فانعدام التماسك لم يكن تخلفا ؛ فاذا فشل شكل ما من نظريـــة «التحريف» في دفع النقد المسيحي، فالشكل الآخر سيلقى حظا اكبر من النجاح. وفي الواقع رفض المسلمون الاصغاء الى الاحكام القائمة على صيغ مسيحية على اساس ان « تحريف » التوراة يجعل تلك الاحــكام باطلة . وكان على المسيحيين ان يعلقوا على الحوار او يجادلوا من منطلقات المسلمين . كل هذا يفيد ان العربي المسلم ظل قانعا بقبوله النظرة العالمية القرآنية .

وما كان لوضع كهذا أن يظل مناسبا الا بصورة مؤقتة ، طالما دخل الاسلام في نهاية القرن السابع سكان المدن المثقفون في العراق وولايات اخرى . ولقد تطلب هؤلاء نظرة عالمية مستكملة التفاصيــل او هي في الحد الذي كانوا يمتلكونه من قبل على اقل تقدير . ويمكن رؤية اعظم انجازات العلماء المسلمين في انكبابهم على الافكار القرآنية لادخالها في تلك النظرة العالمية . ومنذ البدايــة كانــت الاستعارة ضئيلة ، وكان منهجهم أقرب الى البدء من المعتقدات الفعلية للعرب

المسلمين ودمجها في اتجاهات متعددة . كان الاهتمام في بعض الاحيان نظريا او اكاديميا ، ولكن كان هناك على الدوام مسوغ عملي لهذا الجهد . ومع اهتداء العديد من غير العرب الى الاسلام لم يعد ممكنا الافتراض اكثر من ذلك ان الجميع يفهمون القرآن . وتضافر مع ذلك اعارة بعض الاهتمام الى شرح النص او « التفسير » . ويمكن ان تضاف اليه دراسة النحو العربي والصرف . وقاد علم الصرف الى دراسة الشعر العربي الجاهلي ، طالما يمكن العثور فيه كما قيل على المعنى الصحيح للكلمات . اضف الى ذلك ايضا مادة عن تاريخ واحقاب الجزيرة العربية . وطالما ان فهم النص القرآني يعتمد على معرفة الظروف التي انزل فيها ، فقد تعين ثانية العودة الى دراسة « سيرة محمد » و « مغازيه » .

وبهذه الطريقة اخذت النظرة العالمية البسيطة نسبيا في القرآن تتسع وتحيط بها سلسلة كاملة من النظم الدراسية سميت «العلوم الادبية العربية » ، ومع ذلك لم يكن هذا كل شيء . فالشعر الذي تضرب جذوره عميقا في تراث العرب واصل نموه وازدهاره ، واضيفت الآداب الى الشعر . وفي المسار المذكور ذاته طغى على السطح ركام هائل من الاحاديث والروايات عن محمد ، ونتج عنه مجموع جديد من الانظمة احتلت مكانا مرموقا في النظرة العالمية الاسلامية . ولم يكن على العلماء ان يحفظوا الاحاديث عن ظهر قلب فقط ، بل توجب عليهم دراسة اصالتها وصحتها وسيرة رواتها وناقليها . وكان الفقه ، كما اشير من قبل ، هو تاج العمارة الفكرية الاسلامية . وبالاضافة الى دراسة تفاصيل الممارسة الشرعية أعير الانتباه الى النظرة الشرعية تحت عنوان « جذور القانون » ، وكذلك دراسة تاريخ الخلافة او الامبراطورية الاسلامية بدرجة طفيفة ، وذات أهمية عملية ، لاعتبارات ادارية فضلا عن اهميتها الجوهرية . ثم اضيفت الجغرافيا . وهكذا ، دون الاخذ

بأي شيء من مصادر خارجية ، ثم تزويد المسلمين بعـالم فكري لا ينقصه شيء .

بالاضافة الى ذلك جرى بعض الاقتباس من الثقافات السابقة في ارض الاسلام ، غير ان هذه الاستعارة روقبت بحذر لئلا تطغى او تدخل تعديلا كبيرا على النظرة العالمية القرآنية الجوهرية . لقد اقتضت حالات اهتداء المسيحيين الى الاسلام الحصول على شيء اكثر ايجابية من مجرد النظرة الدفاعية حول «تحريف» التوراة ، فقبل المسلمون مع الزمن مادة توراتية وافرة ، غير انها عمليا شكلت امتدادا لقصص جرى التلميح اليها في القرآن . أما أجزاء التوراة التي لا يرد ذكرها في القرآن فلم يلتفت اليها . الشيء ذاته صحيح بالنسبة للاعراف التاريخية المسيحية . ويعطي ابن الاثير (ت١٢٣٤) في تاريخه العالمي الشامل مكانا اوسع لقصة يوسف أو خصصت لها سورة كاملة في القرآن) من المكان الذي يفرده لكامـل تاريـخ الامبراطورية الرومانية . لقد اطلع المسلمون على الاعمال التاريخية المسيحية لكنهم اعتبروا أفعال الذميين او « الكفار » لا مغزى لها. ويقنع ابن الاثير بادراج قائمة بأسماء الاباطرة وفترات حكمهم ، وهو ما يفيد المسلمين في منظور تاريخي . واخذ شيء اكثر مـن التراث التاريخي الفارسي ، ويعود السبب دون شك الى اندماج الفرس في الجماعة الاسلامية ، كما اخذت دروس عديدة مـن ساسة فرس خلال مسار الامبراطورية (وهو موضوع اهتمـام الفصل التالي) .

ذات أهمية فائقة ايضا الطريقة التي تم فيها تمثـل بعض الجوانب من التراث الفكري الاغريقي في النظرة العالمية الاسلامية . لقد انجزت ترجمات من العلوم والفلسفة الاغريقية في مطلع القرن التاسع نتيجة موجة الاهتمام العملي بالطب والتنجيم . ثم وجدت مجموعة من الفقهاء المسلمين تعرف ب « المعتزلة » انه من المناسب استخدام مفاهيم واحكام اغريقية في الدفاع عن الاسلام ضد مناوئيه

الداخليين والخارجيين . ولاقت هذه المفاهيم والاحكام قبولا من تيارات مختلفة في الفكر الاسلامي . ويظهر في اعمـــال الفارابي (ت ٩٥٠) وابن سينا (ت ١٠٣٧) شكل من الافلاطونية الجديدة معدل بصورة تناسب البيئة الاسلامية . وقد اعتبرت هذه هرطقة ولم تحظ بالموافقة الاجماعية ، غير ان الغزالي (ت ١١١١) ادخل منطقها ومفاهيمها الميتافيزيقية في التيار الرئيسي للفقـــه السني فأصبحت بذلك جزءا من النظرة الاسلامية . ولان الكثير من العلوم الاغريقية تم تمثله في القرنين الحادي عشر والثاني عشر فقد بلغت جمهرة واسعة من الفقهاء والمفكرين والعلماء اعلى مراحل الحيـــاة الفكرية فتفوقت على مفكري العالم المسيحي في هذه الفترة . وهكذا قادت الجهود الفكرية للمؤسسة الدينية الاسلامية عبر القـــرون الى نظرة عالمية اسلامية بكل نظمها الداعمة ، فاستبدلت وطورت الثقافات المسيحية وغيرها في الشرق الاوسط .

فيما قيل حتى الآن اعطيت رؤيا ما للطرق التي اتخذها الامر . الكثير منها عزي الى الثقة بالنفس عند العرب ، تلك التي جعلتهم واثقين كل الثقة من صحة آرائهم وعازفين عن رؤية اية قيمة في آراء غيرهم . فقد الحوا من جهة اولى على تقديم مادتهم هم واخذوا بها كأساس للحوارات حول كل المواضيع .. من جهة ثانية اهملوا الآراء البديلة ، وبالتأكيد على « تحريف » التوراة اجبروا المسيحيين لمجادلتهم على ارضية اسلامية ، ولم يظهروا اهتمامـــا بانجازات المسيحيين في الامبراطورية الرومانية . ويستكمل رفض الآخرين بـ « الاستعارة الخفية » ، أي تطويع المادة غير الاسلامية دونمـا اعتراف بها . وقد نسب الكثير من حكمة الشرق الاوسط الى محمد في شكل الاحاديث . وسرعان ما ادرك الفقهاء المسلمون ان العديد من الاحاديث لم تكن صحيحة واصيلة ؛ ولكن اذا اكتسب احداها شيوعا ما فابطاله من الصعوبة بمكان ، وهكذا حتى تلك الاحاديـــث

التي اعتبرها بعض الفقهاء منحولة اصبحت معقولة وتترددعلى نطاق واسع .

واذا ذاع بين المسلمين رأي اعتراضي او جزء من معلومات ما، عندها يجب نقض ذلك الرأي قبل رفضه . وقد بذلت عناية كبيرة في مجال النقض لتجنب ذيوع الرأي المضاد ، ويذكر ان الفقيه الشهير احمد بن حنبل (ت ٨٥٥) انتقد صديقا له كان قد صور حججه في نقض المعتزلة (الهراطقة في نظر الاثنين) بعرض دقيق لآرائهم ؛ ولاحظ احمد بن حنبل انه ربما اكتفى الجميع بقراءة العرض دون متابعة النقض . انه مثال لرؤيا تشيع اليوم عند الدعاويين الحديثين (٤) .

وبينما تصعب معرفة مقدار التخطيط المسبق لعملية صياغة النظرة العالمية الاسلامية ولا مراء في انها كانت ناجحة بصورة ممتازة . وترعرعت بين المسلمين لفترة من الزمن آراء اسهمت ، في مرحلة مواتية، بشيء ذي قيمة في المخزون العام، ثم خبت وتلاشت تماما . وهو حال الافكار غير الاسلامية التي تنبثق وسرعان ما تبهت وتتلاشى بأسرع مما بدأت او تظل حبيسة حلقة متناقضة من الناس . ولقد تأثرت بالنظرة العالمية الاسلامية حتى تلك القطاعات من « الاقليات الذمية » التي رفضت الاهتداء بعناد . هكذا ساد البناء الهائل للفكر الاسلامي في ثقافة الشرق الاوسط . ولعل هذه السيادة لم تكن أكبر من المسيحية الكاثوليكية في اوروبا الغربية خلال العصور الوسطى ، لكنها انجزت في مواجهة خصوم افضل تعبئة مما واجهته اوروبا الغربية .

٣ ـ المؤسسة الدينية والحكام :

كانت المؤسسة الدينية منذ لحظة اقرارها من قبل العباسيين

عند وصولهم الى السلطة في موقع ضعيف . فالحكام يتــولون في الغالب امر تعيين العلماء اعضاء المؤسسة الدينية . وعلى من اراد تولي منصب القاضي ان يتجنب الاساءة الى اولئك الممسكين بزمام الامور ؛ ويبدا ان هناك مرشحين للمناصب اكثر من المناصب ذاتها. العلاقة التي قاد اليها هذا الوضع تصورها احـــداث ما سمي « المحنة » «١» من سنة ٨٣٣ ولغاية ٨٤٩ . ولاســباب سيجري شرحها بمزيد من الاستفاضة في الفصل التالي سن قانون سنة ٨٣٣ يوجب على الموظفين الكبار في العاصمة والولايات ان يعلنوا على الملأ قبولهم بالعقيدة الفقهية القائلة بخلق القرآن . ورغم ان العديد منهم لم يؤمن فعليا بهذه العقيدة فقد اعلنت غالبيتهم العظمى ايمانها ، فهي لم تحمل معتقدا يوازي في قوته مغبة فقدان المنصب والمشاق المادية التي تعقب الرفض . وقد اشار بعض الفقهاء الى ان توسيع « الوقف » يعطي للعديد منهم درجة من الاستقلالية ويمكنهم من كسب عيشهم بادارة املاك الوقف (٥) . ورغم هذا التخفيف ظلت حالة الضعف الجذري قائمة .

ولعل حالة الضعف هذه هي التي سببت ازدياد جمود النظام الشرعي . اهم مخاطرها انها اتاحت للحاكمين ممارسة الضغوط

«١» يذكر « بروكلمان » ان التفكير الاعتزالي انتهى في ما يتصل بالصفات الالهية الى الفكرة التي سبق لجهم بن صفوان ان قال بها وهي ان القرآن ليس أزليا بل مخلوق . ولقد وفق المعتزلة في اقناع الخليفة المأمون نفسه بهذه النظرية فأعلنها سنة ٨٢٧ عقيــدة الدولــة الرسميــة وأمر بامتحان جميع الذين يرفضون القول بها . واول ضحايا هذا الاضطهاد الفكري كان الفقيه المحدث احمد بن حنبل . وتفسير «وات» في القسم الثالث من الفصل السابع جدير بالاهتمام حقا .

على القاضي في حالات معينة بهدف الفوز بقرار في صالحهم . وكلما زاد القانون تعقيدا زادت منافذ الخروج عن العرف وتيسر ايجاد المخلصين المطيعين والمتثلين . رغم ذلك اصبح القضاة بمرور الزمن أشد التزاما بسابقيهم . اما حق « الاجتهاد » ، وهو استخلاص القرار في ضوء مبادىء عامة ، فقد جرى تقييده ، واشيع ان « باب الاجتهاد قد اغلق » ، ويرجح تاريخ اغلاقه في مطلع سنة ٩٠٠ ، غير ان دليلا آخر يوحي بتاريخ يسبق ذلك بقرنين من الزمن على الاقل (٦) . وهو اذ عنى فقدان المرونة في القانون فقد شكل في الوقت ذاته دفاعا عن الاجراءات القضائية في وجه الحاكمين واتاح للقاضي مقاومة الضغوط باعتبار ان القرار المتخذ في نقطة متنازع عليها قرار ناجز استنبطه سابقوه ولم يعد بمقدوره تعديله .

وكما ذكر سابقا ، كان للمؤسسة الدينية منافسها المتمثل في « الكتبة » ، وهي المراتب المختلفة من الاداريين المستخدمين مباشرة من قبل الحاكمين او المؤسسة الحاكمة . وقد قرر الحاكمون بانتهاء « المحنة » حوالي سنة ٨٥٠ ان من الاجدى لهم بسبب الظروف العامة في الامبراطورية الاعتماد على العلماء والجمهرة التي تعاضدهم اكثر من اعتمادهم على الكتبة . وطوال قرن كامل بعد سنة ٨٥٠ لاح الازدهار على العلماء ، لكن بغداد والمناطق المركزية من الامبراطورية وقعت عام ٩٤٥ تحت سيطرة البويهيين ، سلالة سادة الحرب من الشيعة . وكانت دون شك فترة هامة في تطور صف العلماء ، فاستأثروا بمعظم مسؤولية حفظ البنية السنية للمجتمع ، وفي الوقت الذي كان فيه البويهيون يشجعون تشكيل العلماء الشيعة ، وللاسف لم تدرس هذه النقاط بصورة وافية .

شهد القرن الحادي عشر انحدار البويهيين ، وفي سنة ١٠٥٥ وضعت السلالة السلجوقية السنية التركية ايديها على بغداد ، ثم مدوا سيطرتهم في القرن التالي على اواسط الاراضي الاسلامية .

وادرك السلاجقة انه يمكن تدعيم سلطانهم بالدعم الايديولوجي من العلماء السنة ، فأقيم تفاهم، بلغ حد التحالف احيانا، بين الحاكمين الفعليين والمؤسسة الدينية . وقد فاق في مداه الفهم الذي قام بين اوائل العباسيين والمؤسسة الدينية الجنينية في ذلك الوقت . تعزى هذه الخطوة الهامة الى مبادرة الوزير الكبير « نظام الملك » «٢» الذي بدأ حوالي سنة ١٠٧٠ في تأسيس مدارس سميت بالمدارس النظامية نسبة اليه ، وذلك في ما يزيد عن عشر مدن رئيسية في الامبراطورية من بينها بغداد . وهدفت هذه الكليات الى تلقين أعلى مستوى ممكن من الارشاد في الانظمة المختلفة المطلوبة لدعم الشكل السني من الاسلام ؛ وكان يدرس فيها كبار فقهاء ومحدثي ذلك الزمان . ولم تؤد هذه الى تنظيم التعليم العالي بترتيبات ونظم مختلفة عن سابقاتها فحسب بل اعتبر مستوى التعليم في المدارس الجديدة المؤهل المناسب لشغر وظيفة «الكاتب» في الدرجات العليا من الادارة الامبراطورية . وباختصار ، حقق العلماء نصراً مبينا على خصومهم القدماء « الكتبة » ، واعتباراً من هذه اللحظة حفلت مراكز الخدمة الادارية برجال ينحدرون مباشرة من الطبقة الاجتماعية للعلماء .

وقد سارت معظم البلدان الاسلامية على النهج ذاته وان تعددت تنويعاته المحلية حتى بدأ التأثير الاوروبي في القرنين التاسع عشر والعشرين في افراز التبدلات . ومن المهم هنا الاحاطة بحجم انجازات المؤسسة الدينية والنقاط التي رضخ فيها العلماء للحاكمين . ولم يكن انجازهم الايجابي انهم نالوا الاعتراف بمكانتهم

«٢» كان له اثر واضح في رعاية مختلف فروع المعرفة . لقي مصرعه على ايدي الحشاشين .

الخاصة ، بل في ان الاعتراف ينطوي على الاقرار بسيطرة الشريعة على بنية المجتمع . ونتيجة هذا الاقرار الاخير ظل بناء المجتمع الاسلامي ثابتا على حاله تقريبا وسط الهزات السياسية في القرون القليلة التالية . وقد سيطرت الشريعة لردح اضافي من الزمن على جوانب اخرى من حياة البشر العاديين ، غير ان تلك الجوانب اخذت تتناقص بسبب جمود الشريعة الذي جعل التكيف مع الظروف المتغيرة عسيرا .

والحق ان عناصر الفشل كانت قائمة منذ البداية . ان اعتراف العباسيين والحكام اللاحقين بالمؤسسة الدينية وتعاليمها لم يكن كاملا ابدا ، ولم يبلغ سائر مناحي الحياة . ورغم أن الشريعة في مفهومها أدخرت المثال الاخلاقي الاسلامي للحياة باسرها فهناك مناطق معينة لم تصل اليها ابدا ، والواضح ان الحال ذاته ساد علاقة الخليفة او السلطان بوزرائه الرئيسيين ، وحين لا تحظى سياسات الوزير برضى الخليفة يزج به في السجن ويجرد من املاكه وقد يصل الامر الى شنقه دون ظل لمحاكمة ، وهكذا فقد العلماء اهتمامهم بهذه المنطقة ، حتى انهم لم يبذلوا محاولة لتطبيق مبادىء الشريعة فيها . وايضا ، بينما عنى اعتراف الحاكمين بالمؤسسة الدينية انهم عاجزون عن تطويع الشريعة بأية طريقة وقادرون على ادارتها فقط ، فقد كانوا قادرين على توسيع رقعة المناطق المشمولة بالقوانين الادارية . وبتأسيس المحكمة وتعيين « القاضي » او القاضي الشرعي اصبح تحديد اختصاصات المحكمة والقاضي مسألة ادارية ؛ ولم يعد ممكنا تطبيق جزء خاص من الشريعة في غياب دستور مناسب تستند اليه المحكمة وقضاتها .

طور الحاكمون ايضا مؤسسات قضائية او شبه قضائية لم تلتزم بالشريعة جزئيا او كليا ، ومنها وظيفة « المحتسب » التي يعتقد انها انشئت على نموذج الوظيفة البيزنطية Agaranomos وتضمنت ايضا اشرافا شاملا على الآداب العامة ، بينما كانت

« الشرطة » تتولى السلطة القضائية الجنائية . وكان القاضي يمارس شكلا من اشكال الاستئناف ، وهو بالمعنى الفني استئناف الحاكم الذي عين القاضي والمسؤول في النهاية عن ادارة الشريعة، وعمليا ، كان الحاكم يعين منبرا خاصا باسم « النظر في المظالم » ويعالج مسائل عديدة بدرجة تحرر ما من الشريعة (٧) . بكل هذه الطرق كانت الممارسة تطمس انتصار المؤسسة الدينية غير ان انجازها العظيم ظل قائما ، الا وهو خلق نظام راسخ للمجتمع .

كانت الظروف التي ينبغي لاعضاء المؤسسة الدينية ، او البارعين منهم على الاقل ، ان يعملوا فيها أبعد عن ان تكون كافية . ومن كتابات الغزالي (ت ١١١١) وخصوصا الجزء الافتتاحي من عمله « احياء علوم الدين » وبعض اجزاء سيرته الذاتية « المنقذ من الضلال » (٨) يستخلص المرء ان اهتمام علماء عصره انصب على تطوير عملهم . وقد تملك هذا الامر رؤيتهم ودفعهم الى اختيار تلك المواضيع التي لا تتمتع بأهمية عملية لكنها تظهر تمكنهم من مغاليق العلم ، ووجد الغزالي في ذلك انحرافا عن روح العلم وانصرافا الى البحث عن الثروة واحتفاء مدمرا ، وقد اسندت اليه في مرحلة مبكرة احدى افضل الوظائف العلمية في بغداد لكنه نبذ العمل بعد اربع سنوات لينخرط في حياة الزهد .

المظاهر الاولى لما كان مقدرا له ان يصبح مؤسسة دينية منافسة يعود تاريخها الى القرن الذي اعقب وفاة الغزالي ، وهي الطرق الدينية او طرق الزهد (٩) . وقد تبنى مسلمون افراد منذ فجر الاسلام حياة صوفية ونسكية ، فالتف من حولهم في بعض الاحيان رجال ونساء من الصفوة . وتوفر تقليد صوفي بصورة متواصلة ، لكن نظاما للحياة العامة لم يعش بعد عقد او عقدين . وفي مطلع القرن الثالث عشر ظهرت الطرق التي ستلبث حتى القرن الحالي . وربما كان ظهور الطرق في هذا المفترق بافتقار العلماء الى قيادة معنوية وبعلاقتهم الوثيقة المتنامية مع الحاكمين مما استدر

شعور العامة ان العلماء انحازوا نهائيا الى صف السلطة ضدهم . والمؤكد ان الطرق حظيت بدعم شعبي واسع ، واكتسى « الذكر » عند الكثيرين بمعنى اكبر من مجرد اداء فروض العبادة المنصوص عليها في الشريعة ، اي الصلوات الخمس . وكان عدد أصحاب الذكر قليلا نسبيا ، لكن معظم ساكني المدن والقرى في مصر القرن التاسع عشر مثلا ارتبطوا بصاحب طريقة ما وحضروا « حلقات ذكره » .

وقد ووجه تهديد الطرائق للمؤسسة الدينية الناجزة بحزم . فمن جهة اولى منحت الطرق درجة من الاعتراف ، إقدم عليه الحاكمون اساسا وحظي برضى المؤسسة الدينية (١٠) . لقد ادرك الحاكمون بوضوح ان الطرق تمارس وظيفة هامة في مساعدة العامة على قبول قدرهم . وكان الاعتراف الجزئي بالطرق قد اتاح للحاكمين ان يسيطروا بشكل ما على اتجاهاتها الهرطقية . من جهة ثانية كانت الطرق متفككة وعاجزة عن تشكيل مؤسسة دينية واحدة ، كما كانت تأملاتها ايضا بعيدة في مجملها عن التيار الاساسي الحياة الفكرية الاسلامية بحيث لم تصب فيه او تحول مجراه (١١) . وهكذا فشلت المؤسسة الدينية الجديدة الكامنة في التطور وبدأت تندثر في مشارف القرن العشرين ، وكان اندثارها هذا نتيجة اسباب داخلية . المؤسسة الدينية القديمة احتفظت بموقعها في الهيئة السياسية ، لكن قدرتها على ممارسة وظائفها تضاءلت شيئا فشيئا خصوصا وانها اخذت تتباطأ بصورة غيرمعقولة في تكييف نفسها مع ظروف القرنين التاسع عشر والعشرين . وقد استبدلت فعليا بهيئة جديدة من المفكرين دون ان يشكل هؤلاء مؤسسة دينية ، وهو ما سيتضح فيما بعد .

الفصل السابع

شكل الصراع السياسي

١ ـ الارث الملكي الفارسي :

الهدف الاساسي من الفصل الحاضر هو دراسة الشكل الدقيق الذي اخذه الصراع السياسي في ظل حكومة اوتوقراطية قوية . الفترة التي يجب بصورة خاصة اخذها بعين الاعتبار هي القرن التاسع ، والعامل الهام في الصراع كان اجماع العديد من الناس على الصورة الى نوع الحكومة المرتبطة تقليديا بالسلالة الفارسية الساسانية . وهكذا قبل الوصول الى الصراع نفسه يجب أن نلقي نظرة على التبدلات التي طرات خلال نصف القرن الاول من الحكم العباسي (٧٥٠ ـ ٨٠٠) . اهم هذه التبدلات

ينضوي تحت لافتة الارث الملكي الفارسي .

لقد تحتم على المسلم غير العربي ، حتى سنة ٧٥٠ ، أن يصبح « مولى » لقبيلة عربية عقب اسلامه ، وهو ما شرح من قبل . وكان ابناء القبيلة جميعهم ينظرون باستعـــلاء الى الموالي ويعاملونهم ككائنات أدنى مرتبة . ويشتمل الامر في بعض الاحيان على عواقب اقتصادية . وقد تنامى لدى بعض الفرس او الآراميين المتفرسين ، الذين شارك اجدادهم في الثقافة الراقية نسبيا والتي اسست في العراق ثم انتشرت في بلاد فارس ، استياء عارم من الغطرســة العربية . ويبدو أن العباسيين تلقوا الدعم الاساسي من الموالي ، رغم دعم بعض العرب ذوي الميول الشيعية ومعظم الحركة الدينية العامة . والتزم العباسيون بتلبية مطامح الموالي بسبب ما تلقوه من دعم الفرس . وقد وضع حد لمنزلة العرب الخاصة من خلال تلاشي نظام الاعطيات خصوصا ، وساعد في ذلك دون ريب التشديد الجديد على الشريعة او القانون المنزل . الاسلام في جوهره دين كوني كل المؤمنين به اخوة على قدم المساواة ، والحظوة التي تمتع بها العربي المسلم كانت بدعة تسللت خفية .

النزعة العربية الخالصة اثبتت قصورها في المفاهيم السياسية المطلوبة لتسيير دفة الامبراطورية . ولا يسع حاكم الاراضي المترامية السماح لاشخاص دون مسؤوليات بعرقلة العمل المجدي ، وهو ما كان وشيكا حين أقدم الامويون على استشارة مجلس المسلمــين العرب البارزين . هناك أشارات الى ان الامويين اخذوا يهتمون بالاشكال الفارسية للحكومة (١) . لكن النفوذ الفارسي تزايــد بتسنم العباسيين سدة السلطة ، خصوصا بعد ان عنى نقــل العاصمة الى العراق الزام الخلفاء باستخدام « كتبة » من بــين الاشخاص الذين ورثوا قدرا ما من الارث الاداري الفارسي . المظهر الاكثر جلاء للتبدل كان صعوبة وصول المسلم العادي الى الخليفة ، خصوصا بعد ابتداء محكمة صورية من النمط الفارسي . في الوقت

ذاته تضاءل نفوذ طبقة الاشراف سواء من انحدروا من الارستقراطية العربية السابقة للاسلام أو رجال بدر والمسلمين الاوائل الآخرين . ولم يكن الخليفة ملزما باستشارتهم . وفقد هؤلاء الرجال مكانتهم كطبقة واستبدلوا بنوع جديد من الحاشية التي يضمها الخليفة عموما وتعتمد على احسانه وفضله . رجال الحاشية الجديدة كانوا في الغالب رجالا يملكون موهبة ادارية وجد الخليفة انها مفيدة لتسيير الامبراطورية . مثل هؤلاء قد يرقون بسرعة الى أرفع المناصب وينالون ثروات طائلة ، وقد يفقدون كل شيء بالسرعة ذاتها . اما أبناؤهم فليس لهم أن يحتفظوا بالمزايا التي كانت لآبائهم الا اذا تساووا معهم في الموهبة . وهكذا فالقليلون فقط هم الذين اعتبروا ارستقراطية دائمة خلال قرون التاريخ الاسلامي بعد تولي العباسيين للخلافة سنة ٧٥٠ . وفي أوقات لاحقة أصبح شائعا ان يحيل الاثرياء بعض املاكهم الى « وقف » لاحفادهم . ورغم الغرض الدنيوي لهذا «الوقف» فقد صانته حرمة دينية ولم يكن بمستطاع حاكم جشع ان يستولي عليه . نقطة ضعفه كانت ان المستفيدين منه غير مسموح لهم باستثماره بطريقة انتاجية رغم تمتعهم بعوائده وبالدخول التي يدرها عليهم . لكن هذا العرف ساعد على انتعاش طبقة عليا وراثية .

ويمكن اعتبار تطور وظيفة « الوزير » في العصر العباسي الاول محصلة لقبول الارث الفارسي . تكون المنصب تدريجيا دون ان يتخذ شكلا ثابتا على الاطلاق . ويمكن وصفه بايجاز بانه مزيج من الوظائف الاوروبية الحديثة للخدمات العامة ومنصب رئيس الوزراء . وحيث يكون الخليفة قويا ومقتدرا ، كما في الايام الاولى للعباسيين ، يظل الوزير الموظف المدني الاول ؛ أما اذا كان الخليفة ضعيفا وعاجزا فالوزير هو الحاكم الفعلي للامبراطورية (٢)، أحد اسهامات البرامكة المشهورين ، أو آل برمك ، اكتشافهم وتدريبهم وتعيينهم لعدد من « الكتبة » اللامعين الشباب ، فزادوا بذلك من فعالية الخدمة

المدنية(٣) . ويبدو ان تنفيذ التدريب كان يتم بصورة أساسية خلال مسار العمل العادي في اطار يشبه التعليم المهني ؛ غير ان مجندين مناسبين كانوا يتقاطرون من ابناء « ألكتبة » وهم فقط من يتلقـون التعليم الضروري الواسع . وهكذا كان الكتبة أشبه بالطبقـة الوراثية ، وكان ممكنا لرجل ذي كفاءة خاصة داخل صفوفها ان يتولى وظيفة عليا . في عام ٩٣٦ فقد العباسيون كامـل سلطتهم السياسية وتشرذمت الخلافة الى عدد من الدويلات المستقلة واقعيا، حيث توفر في كل منها وزير مستقل . لكن المبدأ بقي على حاله . ويفترض كتاب مسلمون لاحقون تماثلا ما بين الوزارة العباسيـة المبكرة والوظيفة الساسانية ؛ غير ان الاخيرة انحصرت بمنصـب المستشار . الا ان الوزارة مرتبطة بالارث الفارسي من حيث انهـا مأخوذة عن السمة الاوتوقراطية للسلطة الخليفية .

وكانت فارس الساسانية بحد ذاتها وريثة تقاليد الحكم التي ترجع الى العصر الالفي لسومر وأكاد . حلقة هامة في سلسلة النقل هذه كانت الامبراطورية الاخيمينية بقيادة داريوس وكسرى . وهكذا كان المسلمون بتبنيهم التقليد الفارسي يستخلصون خلاصة التجربة السياسية للشرق الاوسط . وربما كان هذا بحد ذاته متوقعا ، ولكن ما يتسم بمغزى خاص هو التضاد بين استعداد المسلمين لقبول التقليد الفارسي ورفضهم الاقتباس ــ او الاقرار بالاقتباس على الاقل ــ من التقليـد الاغريقي الكلاسيكي او التقليـد البيزنطي والروماني. حتى اولئك الذين قبلوا الفلسفة الاغريقية رجعوا قليلا بأبصارهم الى الفكر السياسي لافلاطون وارسطو . وهناك اعمال قليلة ــ مثل « المدينة الفاضلة » للفارابي (ت ٩٥٠) التي تعد طبعة افلاطونية جديدة لكتاب « الجمهورية » ــ تظهر التأثير الاغريقي ، لكنها لا تؤثر بصورة واضحة في التيار الرئيسي للنشاط السياسي الاسلامي. وبالمقابل لقيت الامبراطورية الرومانية، البيزنطية معالجة سطحية من المؤرخين المسلمين . لقد اعتبرها المسلمون شيئا غريبـا

ومتدنيا .

من جهة اخرى حظيت قصص الملوك الفارسيين ، وخصوصا الساسانيين منهم ، بمكانة لائقة في انماط معينة من الادب الاسلامي العربي والفارسي . وجرى ادخال المواضيع الفارسية في الادب العربي بصورة اساسية على يد « الكاتب » المعروف ابن المقفع الذي مات قتلا سنة ٧٥٧ بتهمة الزندقة «١» . ولقد قام ابن المقفع بتقديم طبعات عربية فائقة لبعض الاعمال الفارسية ، مسهما بذلك اسهاما كبيرا في تطوير اسلوب النثر العربي . افضل اعماله « كليلة ودمنة » او اساطير الحكيم الهندي « بيدبا » حيث تنطق ألسنة الحيوانات بحكمة تراثية كبيرة بعضها ذي طابع سياسي . وكتب ايضا « تاريخ ملوك فارس » و « كتاب التاج » الذي يقال انه يتحدث عن حياة الملك انوشروان (حكم بين ٥٣١ و ٥٧٩) (٤) . ولعل لموقف ابن المقفع في ميله للفرس وعدائه للعرب علاقة بادانته . الا ان قبول الفرس كمواطنين في الخلافة اسوة بالعرب اتاح معالجة تاريخهم بصورة وافية في كتب التاريخ العامة كتاريخ الطبري .

أصبحت قصص ملوك الفرس جزءاً مكونا هاما من جنس ادبي جديد ، وساعدت في الحقيقة على خلقه . هذا الجنس يعرف احيانا باسم « مرايا الامراء » ويشكل جزءا من « ادب » العرب . تضم تلك الاعمال نصائح طيبة حول فن الحكم ، مستنيرة بمبادىء

«١» رغم ان نسبة المانوية لم تثبت حتى الآن على ابن المقفع فالثابت انه اتخذ موقف الشك من العقائد الدينية أيا كان نوعها لكنه اقر بضرورتها للمجتمع في (رسالة في الصحابة) . من اهم آرائه ان الخليفة لا يستحق الطاعة الا باطاعة الشعائر والسنن . ويقسم الملك الى ثلاثة اقسام : ملك دين وملك العزم وملك الهوى .

اخلاقية احيانا ، لكنها عموما تستند الى مبدأ المنفعة المجرده . ويحدث بعض الاحيان ان يكون الكتاب متمرسين عمليا بشـؤون الحكم ، لكنهم في بعضها الآخر شخصيات ادبية لهم تجربة عابرة ان لم يعدموها . الا أنهم في الحالتين لا يحاولون اعطاء نظرية سياسية متكاملة (٥) . اما تلك الكتب الاكثر انتشارا وتداولا فهي نصوص باللغة الفارسية . في عام ١٠٨٢ كتب امير مغمور يدعى كاي كاعوس كتاب « كابوشنامة » لابنه ، وترجم الى الانكليزية من قبل ربوين ليفي تحت عنوان « مرآة الامراء » (٦) . في الوقت ذاته كتب الوزير السلجوقي الكبير نظام الملك (ت ١٠٩٢) كتابة « سياسة ، نامة » بناء على طلب مليكه ، وترجمه هيوبرت دارك تحت عنوان « كتـاب الحكم أو قواعد الملوك » (٧) . وهناك كتاب ثالث متوفر باللغـة الانكليزية عنوانه « نصح الملوك » للغزالي (ت ١١١١) الفقيه الديني الذي ارتبط بنظام الملك وذكر انه كتب هذا الكتاب قبل عام او نحوه من وفاته (٨) . وهناك ترجمة اخرى حديثـة فرنسية لـ « كتاب التاج » المنسوب خطأ الى الجاحظ والموضوع بين اعـوام ٨٤٧ و٨٦١ ، وقام بالترجمة شارل بيللا (٩) .

٢ ـ صراع السلطة في العصر العباسي الاول

تؤشر كتابات ابن المقفع ، الذي جرى التنويه اليه من قبـل ، الى بداية صراع شامل على السلطة شغل القرن الاول من الحكـم العباسي . ومن الافضل اعتبـاره صراعا بين كتلتين متنافستين ، اذ أنه ضم في كل جانب عددا من أصحاب المصالح المتضاربة . ورغم أن الصراع الفعال الاساسي بلغ نهايتـه عند « تأسيس الاتجـاه السني » حوالي عام ٨٥٠ فآثار المفاهيم المتصارعة والمتضاربـة لا تزال ماثلة حتى اليوم .

وابن المقفع كان ممثل « الكتبة » . وكان رجال هذه الطبقـة

في العراق ابناء اولئك الذين استخدموا ككتبة عند الساسانيين . وفي البداية احتفظ الولاة المسلمون بهم ببساطة ودون شروط باستثناء الولاء . الا ان الولاة في العهد الاموي اللاحق الحوا ان يكون جميع « الكتبة » من المسلمين ، وقد امتثل معظم ابناء هذه الطبقة الوراثية في المظهر الخارجي ، لكنهم لم يتوصلوا الى قناعة داخلية كبيرة . وكان نقل العباسيين مركز الحكم من سوريا الى العراق يعني ان هؤلاء الرجال امتلكوا مناصب في الادارة المركزية للامبراطورية وليس في الادارة المحلية فقط ، وقد وجد « الكتبة » الوارثون فرصة سانحة لزيادة سلطتهم كطبقة حين تبنى العباسيون الاساليب الفارسية في الحكم . هذا جزء من السبب في شغف ابن المقفع بامتداح الانجازات الملكية الفارسية ومزايا فن الحكم الفارسي.

وكان الجانب ذاته من « الكتبة » يضم عنصرا فارسيا ، ولعل وجوده تصادف جزئيا مع الكتبة لكنه تميز عنهم جزئيا ايضا . في هذه الفترة يحتمل غياب الوعي الفارسي الموحد ، فخلق الشعور العام بالهوية الايرانية يعزى عموما الى الفردوس في ملحمته « الشاهنامة » حوالي عام ١٠٠٠. ومع ذلك كان فيالعراق خصوصا فرس وآراميون متفرسون اصبحوا جميعهم مسلمين ، وآمنوا ان ثقافتهم السابقة كانت اعلى مرتبة من ثقافة العرب ، واحساسهم بذلك زادت فيه غطرسة العرب واصرارهم على وضع غير العرب من المسلمين في خانة « الموالي » لقبيلة عربية . وكان للموالي الخراسانيين خصوصا يد طولى في ايصال العباسيين الى السلطة ، وكانوا فيالحقيقة يدركون تأثيرهم المتزايد في شؤون الامبراطورية. والحركة الشعوبية كانت احدى السبل التي عبر بها ذلك العنصر الفارسي عن نفسه (١٠) . في جوهرها هي حركة ادبية تمتدح مؤلفاتها العناصر غير العربية والفارسية خصوصا وتشدد على نقاط ضعف العرب واخطائهم . وكان سهلا ايجاد المادة لذلك من خلال

الشعر العربي ذاته ، حيث كان « الهجاء » احد الاغراض الشعرية، ويعمد الشاعر فيه الى التعريض بحوادث حقيقية او مختلقة عن حياة القبائل المعادية لقبيلته . سمة اخرى جرى التعبير من خلالها عن حياة بعض المجموعات الفارسية وهي الزهد والتنسك ، لكنها قمعت بشدة من الحكام العباسيين تحت اسم « الزندقة » ، ربما لانها لوحت ببعث التنوية الزرادشتية .

واخيرا توفر في الكتلة نفسها العديد من الرجال ذوي العواطف الشيعية . لقد تلقت الحركة التي وضعت العباسيين في سدة السلطة دعما هاما من اولئك الاشخاص ، غير ان العديد منهم تحرر من اوهامه حين اتضح ان الزعيم غير المسمى حتى الآن « المتحدر من الاسرة المرضي عنها » لم يكن من سلالة علي بل عباسيا . ولقد قيل شيء عن اصول الشيعية من قبل (الفصل الثالث ، القسم الرابع) اما ما عنته في الممارسة العملية فسيدرس في القسم الثالث التالي . ويجب هنا ملاحظة وجود كتلة هائلة من الرأي الشيعي ، وان الخلفاء ووزراءهم بذلوا جهودا مضنية لكسب ود تلك الكتلة . ومع « الكتبة » والعنصر الفارسي شكل هؤلاء الشيعة ما يمكن تسميته هنا بالكتلة الاوتوقراطية .

في المعسكر المضاد كان العلماء هم المجموعة التي تلازمت عموما مع « الكتبة » بطريقة ما . وكانت قوتهم كمجموعة آخذة بالازدياد . ولقد تلقى العباسيون دعما من الحركة الدينية العامة ، فمنحوها بالمقابل مزايا معينة . ولقد شرح من قبل تعاظم المؤسسة الدينية التي شكلها العلماء . كانت المؤسسة منهمكة في صياغة مثل اسلامية صادقة للحياة اليومية ؛ وحين انجزت ذلك بدا وكأنها عبأت السواد الاعظم من السكان وراءها . هذه العلاقة بين العلماء وعامة الشعب، خصوصا في المدن ، كانت عاملا هاما في توازن الامبراطورية . وبقدر ما كان العلماء انفسهم يدعمون الحكومة بقدر ما ازدادت قدرتهم في كسب دعم العامة للحكومة .

وبين مناوئي الكتلة الاوتوقراطية يمكن تمييز عقدتي مصالح بالاضافة إلى المصلحة الطبقية للعلماء . وقد لا يختلف الاشخاص الذين تدفعهم عقدتا المصلحة الى حد بعيد عن العلماء ومؤيديهم في اوساط عامة الشعب ، ولكن هناك بالتأكيد افتراق في المصلحة المسيطرة . بعضهم كان يحركه اساسا الاعتقاد بالتفوق الثقافي العربي على الثقافة الفارسية . ولعل مثل هؤلاء الاشخاص كانوا من محتد عربي صاف او انهم ابناء الموالي غير العرب الذين اخذت عملية التعريب عندهم بعدا خاصا والذين ماثلوا انفسهم مع الولاء العرقي الجديد . عقدة المصلحة الثانية كانت تلك المتعارضة مع الشيعية والتي يمكن تسميتها بالسنية ، رغم ان ادراكها كموقف متميز بدأ في مطلع القرن التاسع فقط ، والعبارات التي اقترنت بها كانت « اهل السنة ، اهل السنة والجماعة » . اشتق هؤلاء السنة اسمهم من الحاحهم على ان حياة ونشاط الجماعة الاسلامية يجب أن يقوم على السنة ، او الاقتداء بمحمد كما يظهره «الحديث» . وكان ذلك يتضمن القبول بالمفاهيم القرآنية ، غير ان سنة محمد احيطت بطابع الهامي معين ، وهكذا فالقرآن والسنة معا يقرران الشريعة .

وطالب السنة بالفعل ان تقوم الامبراطورية على الشريعة . واعتبر معظمهم ان الجماعة الاسلامية مباركة بسبب استنادها الى هذه الشريعة الالهية ، وهذا المفهوم ــ كما جرت الاشارة اليه عند مناقشة الخوارج ــ يرجع الى الموقف من القبيلة ، وهو ما يعثر عليه لدى العديد من العرب . وكان العلماء بالطبع الممثلين المفوضين لهذه الشريعة ، فأصبحت عقد المصلحة الثلاث ، رغم تمايزها ، وثيقة الارتباط ببعضها . وتبدو تسمية « الكتلة الدستورية » مناسبة العقد الثلاث (١١) .

ولا يمكن هنا شرح موقف الصراع بتفاصيله . فمنذ عصر

هارون الرشيد (٧٨٦ ـ ٨٠٩) على الاقل كان الخلفاء يبحثون عن اساس صلب لسلطتهم . وكان هارون الرشيد ذاته ، في المرحلة البرمكيةحتى سنة ٨٠٣، يستند اساسا علىدعم الكتلة الاوتوقراطية في حين عم السخط صفوف الدستوريين ؛ وحفز سقوط البرامكة على محاولة ارضائهم . معظم خلافة المأمون صرفت في محاولة ايجاد مصالحة ما ، وكانت سياسة « المحنة » التي دامت من ٨٣٣ حتى حوالي ٨٤٩ تراكما لسلسلة من التجارب . وكان انهاؤها في مطالع خلافة المتوكل اقرارا بفشلها ، تلى ذلك قرار بالاعتماد اساسا على الكتلة الدستورية . ومنذ ذلك الحين فصاعدا أصبحت الامبراطورية الاسلامية سنية بشكل واضح، حتى حين حاز سادة الحرب الشيعة على سلطة مؤقتة . النصف الثاني من القرن التاسع ومطالع القرن العاشر هي الفترة التي اتخذ فيها الاساس الفكري غير المتبلور اشكالا محددة أحتفظ بها منذ ذلك الحين . وعمليات تشكيل قاعدة مقررة الحديث الصحيح ، وتسجيل تنويعات شرعية في تلاوة القرآن ، وافتتاح المدارس الفكرية للفقه الديني السني (الاشعرية والماتريدية) «٢» يمكن وصفها جميعا بعبارة « تأسيس السنية » .

٣ ـ الشكل الفكري للصراع :

جرى الصراع بين الكتلتين الاوتوقراطية والدستورية على اصعدة عديدة ، وهو حال كل الصراعات من هذا النوع . مع ذلك ، من الهام خصوصا بالنسبة للدارسين ان يفهموا الطبيعة الدقيقة لجوانب الصراع الفكرية والايديولوجية والتفكيرية . وسيبدو ذلك في

«٢» الماتريدي : محمد ابو منصور السمرقندي ، فقيه حنفي اصولي من ائمة علم الكلام . دافع عن عقائد السنية ضد المعتزلة والفرق الاخرى كالقرامطة. له « شرح الفقه الاكبر » و « التوحيد » و « مآخذ الشرائع » .

المحصلة شبيها ببعض اجزاء الفكر السياسي الاوروبي ؛ غـير ان التشابه ليس واضحا للوهلة الاولى ، ودراسته تبدو ذات فائدة . وستدرس مجموعتان من الافكار بصورة خاصة : تاريخية وفقهية .

(أ) التاريخية :

في قوائم الكتب العربية المؤلفة في القرن التاسع يجد الباحث عدداً من العناوين الخاصة بالعقدين الاول والثاني او الثالث من التاريخ الاسلامي فياعقاب وفاة محمد . وقد يستنبط الغر الجاهل انها موجة اهتمام بالتاريخ كما نفهمه في القرن العشرين . هذا ليس صحيحا ، فلم يكن هناك اهتمام واسع النطاق من النوع الاكاديمي. على العكس من ذلك ، سيطر على مؤلفي الكتب والكراريس اهتمام حيوي بسياستهم المعاصرة ، فاذاً كان باستطاعتهم قبل وفاة محمد سنة ٦٣٢ ـ اي قبل مائتي عام ! ـ ان يثبتوا خلافة علي له وان ابا بكر وعمر وعثمان كانوا بالتالي دخلاء او متطفلين ، لدعموا الى حد كبير قضية الشيعة والاعتماد على الكتلة الاوتوقراطية. وايضا، لو صحت خلافة علي لمحمد لاصبح واجبا القول ان الطريقة المثلى لتعيين الامام (كما يفضل الشيعة تسمية قائد الدولة بدلا من لقب الخليفة) هي ان يسميه سلفه ، ولاصبح هذا الاساس الجوهري لحكمه ولا يبقى موضع لبيعة الناس ولادائهم قسم الولاء (١٢) .

وتكشف بعض التقييمات التي وصلتنا عن مواقف الشيعة في القرن التاسع النقاب عن انهم كانوا ثوريين يخططون لاسقاط النظام العباسي . هذا هو السبب في ان الكتاب الشيعة المتأخرين يتحدثون عن قائمة من اثني عشر اماما يبدأون من علي وينتهون باختفاء الامام الاخير سنة ٨٧٤ . ومن القول بأن عليا كان الامام العادل السديد الرأي سنة ٦٣٢ وانه نقل الامامة عبر عشر ائمة يتضح بالتالي ان اتباعه ، الذين الحوا على المطالبة به خليفة ، يؤمنون ان كل من ورث عنه الامامة حتى سنة ٨٧٤ لا بد ان يكون حاكما عادلا للامبراطورية الاسلامية في كل زمان ومكان . نتيجة كهذه لا بد ان تكون زائفة ، فالرجال المعنيون كانوا معروفين لدى العباسيين ولم تلحـق بهم

مضارة تقل عن وضعهم في « الحجر الاحتياطي » ، فضلا عن انهم تمتعوا في احيان كثيرة بحريتهم . ولو انهم خططوا بالفعل لما خفي أمرهم عن العباسيين ولما توانى هؤلاء عن قتلهم . ويمكن من هذه الاعتبارات رؤية اقتران جوانب عديدة من تاريخ الاسلام منذ سنة ٦٣٢ وفيما بعد بالمناقشات السياسية في القرنين التاسع والعاشر ، ولا بد من التروي عند تمييز المادة التاريخية السديدة من اعادة كتابة تلك المادة بأقلام كتاب الكراريس السياسية . ولقد وضع باحث دانمركي مؤخرا دراسة قيمة عن تأثير المواقف السياسية على كتابة تاريخ الفترة ما بين ٦٥٦ و ٦٦١ . والظاهر ان الأئمة العلويين تحت الحكم العباسي قد فازوا برئاسة الاسرة خلال سنوات حياتهم، ولا شيء اكثر من ذلك .

وبالطبع كان التاريخ في مجتمعات اخرى ايضا اساسا للمطالب السياسية المعاصرة . ويمر ببال المرء المكان الذي تشغله في التاريخ الاوروبي مسألة ما يسمى « هبة قسطنطين » ، ولكن في التاريخ الاسلامي يبدو ان الامر اعمق بعض الشيء ، مع تركيز اكبر على الحجج التي تؤيد او تدحض عددا صغيرا نسبيا من الافتراضات . وهكذا كتب الجاحظ ، وهو كاتب مرموق من القرن التاسع توفي سنة ٨٦٨ ، دفاعا عن طائفة سياسية (لم تدرس بعد بصورة كافية) هي « العثمانية » ، غير ان الكتاب بأكمله ويقع في مائتي صحيفة يدور حول الحجج التي تظهر تفوق ابي بكر على علي (١٤) . هذا يبرر التأكيد على ان المناقشات التاريخية جزء من الشكل الفكري للصراع السياسي «٣» .

«٣» هذا صحيح الى حد بعيد . لقد كرس الجاحظ كتابه « العثمانية » الاثبات فضل ابي بكر وعمر على علي ، وذلك في زمن المتوكل حين اخذت سياسة الدولة اتجاها سنيا . لكنه قبل ذلك قدم صورة مختلفة عن علي في كتابه « الزيدية » في خلافة المأمون الذي كانت علاقته وطيدة بالشيعة .

(ب) ـ الفقهيــة :

لا يخطر ببال القارىء الحديث المتوسط أنها مسألة سياسية ان يكون القرآن كلام الله غير المخلوق او كلامه المخلوق. لكن المأمون جعلها قضية سياسية قبل فترة وجيزة من وفاته سنة ٨٣٣ ، حين فرض على كبار الموظفين في بغداد وعواصم الولايات ان يدلوا برأيهم علانية حول ايمانهم بنظرية خلق القرآن . وفعل معظمهم ذلك ، ولقي فيه مشقة، غير ان القلائل منهم رفضوا كانوا مستعدين لتحمل تبعات رفضهم ، ومن بين هؤلاء احمد بن حنبل . هذا الاجبار على المجاهرة العلنية بالرأي يعرف ب « المحنة » (١٥) ، وقد استمرت كسياسة رسمية رغم افتقارها احيانا الى التطبيق الذكي حتى بداية حكم المتوكل حوالي سنة ٨٤٨ او ٨٤٩ . ولعل انهاء تلك السياسة ليس مرده مقاومة بعض الرجال كأحمد بن حنبل بل بسبب اعتبارات عامة ، اخصها التوصل الى ان الاساس الاكثر تلبية لحاجة النظام توفره الكتلة الدستورية .

ويتضح المغزى السياسي لهذه النظرية الفقهية اذا نظر اليهـا المرء في علاقتها بالصراع الدائر بين الكتلتين ، في قلب هذا الصراع جرى التنافس بين العلماء و « الكتبة » ، وكان العلماء ومريدوهم يؤمنون ان الدولة ينبغي ان تحكم وفقا للشريعة ، اي القانون الوارد في القرآن والحديث . واعطى ذلك للعلماء قوة لا يستهـــان بها في مسائل الامبراطورية طالما انهم ممثلو الشريعة المعترف بهم . من جهة اخرى قال الكتبة باعتماد الحكومة الامبراطورية الصالحة على بركة الزعيم او قائد الدولة . اذا ، لو أن القرآن كان مخلوقا لخلق الله قرآنا مختلفا في ظروف اخرى، والا ـ لطرح المسألة بطريقةمختلفةـ لأصبح بمقدور من يمثل الله تمثيلا مطلق الصلاحية ، سواء أكان اماما أو قائدا مباركا يمارس صلاحياته بتفويض رباني ، ان ينحي جانبا (أو ينقض) وصايا محددة في القرآن او بعض قيود الشريعة

عموما ، والا ان النظرية البديلة ، القائلة يكون القرآن كلام الله غير المخلوق ، تضمنت آن القرآن جزء جوهري من وجود الله ، وباعتباره كذلك فلا يمكن لاي مخلوق ان ينحيه جانبا خصوصا حين تكون سلطته المباركة غير معترف بها . وهكذا اثرت مسألة خلق او عدم خلق القرآن تأثيرا كبيرا على الدور الحكومي لكل من العلماء والكتبة.

والمسألة في الحقيقة اكثر تعقيدا من ذلك . ففي ولاية المأمون برزت الى الوجود مجموعة من الفقهاء عرفوا باسم « المعتزلة » واستفادوا من المفاهيم الفلسفية الاغريقية في دفاعهم الفكري عن العقائد الاسلامية . وحين بدأت ترجمة العلوم والفلسفة الاغريقية الى اللغة العربية وشاعت في اوساط البلاط احرز المعتزلة بعض النفوذ . لقد كانوا المدافعين الرئيسيين عن نظرية خلق القرآن ، وكان لبعضهم ميوله الشيعية ، لكنهم لم يكونوا شيعة . وكانت نظريتهم بمعنى ما تعتبر بمثابة محاولة توفيقية (١٦) ، وهي كذلك دون شك في استجابتها للخليفة ووزرائه . لقد منحت بعض السند للكتبة في صراعهم مع العلماء ، لكنها لم تعترف بادعاءات الائمة الشيعة بأي شكل ، ولم تنسف بذلك كليا موقع العلماء ، ويبدو انها لم ترض الطرفين . انتهت « المحنة » بالاستسلام للدستوريين واتضح ان الامبراطورية لا يمكن ان تستمر في الوجود دون دعم العلماء والجماهير التي انضوت تحت لوائهم . هذا الدعم كان مسيسا ليس فقط لمواجهة الكتلة الاوتوقراطية بل ايضا ضد المرتزقة الاتراك المتزايدي الاهمية .

انها مثال على الاهمية السياسية الكبيرة للعقائد الفقهية التي تبدو مماحكة فكرية في مظهرها . ويمكن استكمالها بالتطرق بشكل عابر الى الطريقة التي تفضي بها النزاعات السياسية الى حجج فقهية . توجد في القرآن اشارة الى استعداد ابراهيم للتضحية

بابنه بأمر الله ، لكن الاسم غير مذكور «٤» . بالنسبة للباحث الغربي الامر بسيط ، فالابن هو الحق ، والمسألة تاريخية مصدرها « التاريخي » هو التوراة . غير ان المسلمين كانوا مع ذلك اقل مراعاة للتوراة ومسوا اشكالات اخرى ، لقد اتفق الجميع على ان اسماعيل كان جد العرب ، وأما اسحق فقد اعتبره البعض جدا للفرس ، أو للاغريق والرومان . وهكذا أصبحت مسألة « اي ابناء ابراهيم ؟ » مسألة المزايا النسبية للعرب والفرس ، وكانت تقرر بصورة رئيسية على هذا الاساس ، اذ يدعي المسلمون الان ان الابن كان اسماعيل . وبذلك اصبح الفقه الديني جانبا من الشكل الفكري للصراع السياسي في الاسلام .

«٤» هي الآية الكريمة « فلما بلغ معه السعي قال يا بني اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت ما تؤمر به ستجدني ان شاء الله من الصابرين » (الصافات ١٠٢) ، والايات التي بعدها حتى قوله تعالى في الاية ١١٣ « وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين » .

الفصل الثامن

الجماعة حاملة القيم

١ ــ طبيعة وهدف الجماعة :

في محاولة شرح المزيد مما هو مضمر في « تأسيس السنية » يجب ان نتحول ثانية للتفكير في الجماعة بصورة عامة . ينبغي خصوصا ان نتأمل في العبارة التي تستخدم احيانا للدلالة على الهيئة الاساسية للمسلمين ، اي « الفرقة الناجية » ، وهي تساوي القول بأن المرء لا يحقق معنى ودلالة حياته أو يدرك القيم الخلاقة الا حين ينتسب الى الجماعة الاسلامية . في ذلك كله كانت الجماعة الاسلامية أو « الفرقة » تحل ، في مجال أوسع ، محل القبيلة البدوية السابقة للاسلام . لقد اعطى البدوي مكانة الصدارة لمفهوم

القبيلة كحاملة للقيم رغم انه عبر عن ذلك بطريقته الخاصة بالطبع. أطرى شعراؤه الاعمال النبيلة التي قامت بها القبيلة طبقا لمثـــال « الحماسة » التي عرّفها كاتب حديث بأنها « الشجاعة في الحرب، والصبر في المحن والدأب على الثأر وجوار الضعيف ومواجهـــة القوى » (١) . والفضل في اجتراح عمل نبيل يعود الى القبيلة ؛ فاذا قدم المرء شيئا نبيلا فالسبب يعود الى الدم القبلي الذي يجري في عروقه . وهو يدين بالكثير الى قوة قبيلته العسكرية في وقايته من اخطار الطبيعة وامكانية حصوله على الزاد والملتجأ . والعديد من افعاله تبعثها رغبته الحماسية في اعلاء شرف القبيلة .

ولعل احجام العرب المسلمين عن منح غير العرب كافة المزايا التي تمتعوا بها هم انفسهم كان مرده انتقال شعور النبالة هذا من قبائل خاصة الى جمهرة المسلمين العرب بأسرهم . وحين وصلت السلالة العباسية الى السلطة سنة ٧٥٠ تعهدت بازالة المظالم التي حاقت بالموالي او المسلمين غير العرب ، وعنى ذلك في الممارســـة ارساء تصريف الامور على مبادىء اسلامية صارمة ، تلك التي يعثر عليها في القرآن اولا وفي السنة او الممارسة النموذجية لمحمد ثانيا. والمبادىء المستقاة من هذه المصادر شكلت الشريعة ، « قبيلة » المسلم ليست لها بطبيعة الحال نبالة ذات محتد قبلي ، لكنهـــا بامتلاكها للشريعة السماوية نسبت لنفسها نبالة من نوع مختلف. فضلا عن ذلك ، بينت الشريعة للمسلم الفرد الافعال التي يجــب القيام بها وتلك التي يجب الامتناع عنها للفوز بالنعيم ، واعطتــه امكانية بلوغ الخلاص بهذه الطريقة . وقد ادت الجماعة الاسلامية بذلك العديد من الوظائف التي ادتها القبيلة البدوية في الماضي ، وعلى عاتق الخليفة او اي حاكم آخر يقع واجب تأمين الامن والســـلام الداخلي والخارجي ، ويقصد بها تأمين الشروط التي تتيح للفرد ان يعبد الله وفقا للشريعة .

لقد أخذت الدولة الاسلامية في الاتساع بعد فترة وجيزة من

تأسيسها في المدينة واستمر هذا الاتساع ، مع بعض الانقطاعات ، طوال اربعمائة سنة بعد وفاة محمد . ولهذا السبب فالتوسع تستبقه مفاهيم سياسية معينة ، فهو التوسع الذي سيعم العالم كله في النهاية . يعبر عن ذلك تمييز « دار الاسلام » عن « دار الحرب » ، فالمناطق التي يحكمها مسلم ويستند شعبها الى الشريعة هي « دار الاسلام » ، بينما كل المناطق عداها هي « دار الحرب » . تقترن تلك المفاهيم بصورة وثيقة بمفهوم الجهاد . أنها ليست قابلة فعليا للتطبيق كسياسة خارجية لدولة عظمى ذات اراض شاسعة مترامية . ومن الطبيعي في الممارسة ان لا يشن حاكم مسلم الحرب على جيرانه من غير المسلمين الا اذا تيقن تماما من آفاق النجاح . وكان هذا واجبه في الحقيقة . وشيئا فشيئا اصبح التمايز بين « الدارين » لا معنى له عمليا ، رغم استمرار مكانته في التنظير السياسي . وقد جرى ايضا نقاش حول امكانية وجود « دار » ثالثة ، دار الهدنة ، ولكن حتى اولئك المشرعين الذين اقروا بالدار الثالثة قيدوها بالهدنة مع غير المسلمين الذين يعترفون بالسيادة الاسلامية (٢) . هناك بالتالي هامش صغير لمعاهدة على قدم المساواة بين الدولة الاسلامية وغير الاسلامية ، رغم ان البراعة التشريعية صنفت ذلك في باب منح « الجوار » او « رعاية الذمام » (٣) . الا ان الايمان بالتفوق النهائي للاسلام كان دفينا في اي من تلك الاتفاقيات .

وحين يشخص المرء ببصره الى التاريخ السالف للعالم الاسلامي فانطباعه الاول ان هذه المفاهيم اضحت نظرية الى حد كبير وبدا تأثيرها على الممارسة يهبط شيئا فشيئا . والفكرة الاصلية عن الجهاد كانت مفيدة في الظروف العربية وحين كانت الدولة الاسلامية تتوسع بسرعة ، لكنها لم تكن اساسا كافيا لسياسة خارجية تخص امبراطورية ، الشيء ذاته يبدو صحيحا فيما يخص المفاهيم التي تلازم « دار الاسلام » و « دار الحرب » . غير ان هذا الانطباع الاولي

خادع جزئيا . والدبلوماسيون العثمانيون الذين فاوضوا في اتفاقية كارلو فيتز سنة ١٦٩٩ لم يكونوا مهيئين نفسيا لموقف هم فيه الطرف المهزوم واراضيهم آخذة بالانحسار ، وما يجري كان بأكمله نقيض افتراضاتهم الاساسية . وفي العصر الراهن تأثر موقع الباكستان في الكومنولث البريطاني بمفهوم « دار الاسلام » ؛ والنظرية التي يوافق عليها الاعضاء الآخرون ـ حيث الملكة هي الرئيسة الاسمية لكل دولة وباسمها يتصرف الرئيس الفعلي ـ لم تكن واردة فيحسبان الباكستان ، فهي تعني وجود دولة اسلامية رئيسها غير مسلم . وكان من السهل بالطبع ان يوافق الباكستانيون على هذه النقطة طالما انها لا تترك سوى تأثير ضئيل على الممارسة فضلا عن كونها مجرد تقليد ، بعكس اختلافات الرأي الاخرى في كيفية جعل الباكستان دولة اسلامية حقيقية ولكنها عصرية (٤) .

ولعل النتيجة الصحيحة التي ينبغي استخلاصها من هذه الملاحظات ان المفاهيم السياسية التقليدية لا تزال حية كمثل ، وان المسلمين يحولونها الى ممارسة حيثما توفر لهم ذلك . لكن الصعوبات الهائلة في جوانب عديدة من السياسة بقيت دون حل . ما هو الاساس الاسلامي للانتساب الى الهيئات العالمية كالامم المتحدة ؟ كيف يكون موقف المسلمين في دولة كالهند غالبية سكانها من غيرالمسلمين؟ من الجدير بهذا الصدد تذكرالعديد من المسيحيين الذين يطرحون افتراضات متفائلة مماثلة حول مستقبل المسيحية ، رغم ان افتراضاتهم تحمل مضمونا سياسيا اقل دقة .

٢ ـ المثل والقوانين :

كان قرار حكومة الخلافة او المؤسسة الحاكمة قبل فترة وجيزة من سنة ٨٥٠ بالاعتماد اساسا على العلماء والعامة الذين يؤيدونهم قاد فيما قاد الى تثبيت قانون « الحديث الصحيح » .

والمجموعتان الرئيسيتـــان للحديــث الصحيح ، وتعرفان باســـم « الصحيح » ، هما للبخـــاري (ت ٨٧٠) ومسلم (ت ٨٧٥) ، وتبعتهما أربع مجموعات اخرى اعتبرت ايضا موثوقة وتوفي مؤلفوها في الفترة ما بين ٦٨٦ و ٩١٥ (٥) . انجزت هذه المجموعات في اعقاب ما وجه من انتقاد الى حكايات لا عد لها منسوبة الى محمد في حياته، واهمال العديد منها باعتبارها « غير صحيحة » . ويشـــير النقد التاريخي الحديث الى ان المعايير التي استخدمها النقاد المسلمون لم تكن كافية ، غير ان هذا الحكم ، رغم صحته ، يستنـــــد على افتراض مغلوط مفاده آن العلماء المسلمين كانوا يتحرون الموضوعية التاريخية . الاجدر بالقول انهم كانوا يحاولون ايجاد تعبير ملموس عن القيم التي قامت عليها الجماعة الاسلامية .

وكما اتضح سابقا ، كانت الاحاديث التي جمعت واتفق على صحتها حكايات تدور حول ما قاله محمد وما فعله في مناسبة ما. والحديث الكامل يتضمن اسماء من تناقلوه . ومعيار اصالة الحديث الصحيح عند الفقهاء المسلمين ان يكـــون الاشخاص المذكورين في سلسلة النقل ذوي آراء دينية وسياسية صائبة بالدرجة الاولى . ويصبح السؤال الهام للدارس المعاصر : ما هي وظيفة تمحيص المسلم للحديث ؟ وحين يطرح السؤال بهذه الصيغة يتضح ان الفقهـــاء المسلمين كانوا يحاولون تنقية الآراء الشاذة ، وفي الوقت ذاته اعطاء تعبير ملموس عن القيم والمثل التي تقبلها الهيئة الاساسية للعلماء والمفكرين الآخرين. وبمعنى آخر تحفظ المجموعة الكاملة للاحاديث الصحيحة القيم والمثل التي اتفقت عليها الهيئة الاساسية للمسلمين السنة حوالي سنة ٨٥٠. وكان طبيعيا ان يقبل محمد كمثال وقدوة الا ان هذا القبول اتسع نطاقه ربما حين اصر الفقيه الكبير الشافعي (ت ٨٢٠) على ان كل القوانين الشرعية التي لا نص عليها في القرآن ينبغي ان تستند الى حديث صحيح يُرجع الى محمد ذاته . لقـــد توفرت ذكريات ممتازة عن محمد وصورة واضحة نسبيا عما كانت

عليه شخصيته ، وهذه الصورة سوف تضبط اي تعديل او اختلاق للحكايات . وكان للحديث بهذه الطريقة أساس توثيقي ، ولكن لم تنعدم امكانية التحوير والتكييف طبقا لظروف بغداد في منتصف القرن الثامن ، وهي شديدة الاختلاف عن ظروف مكة والمدينة في مطلع القرن السابع .

لم تجمع الاحاديث لدواع تاريخية بل تشريعية ، وبتضافرها مع القرآن شكلت تلك الاحاديث ، او وصفها بالاحرى لـ « سنة » الرسول ، الاساس للشريعة أو قانون الاسلام السماوي . ورغم استخدام تعبير « القانون » هنا فالشريعة لا تقارن بالتشريع الحديث انها في جوهرها قانون مثالي . وهي في الواقع نظم مثالية للسلوك تتم بأفق اكثر اتساعا من اي تشريع حديث ، فهي تشتمل على مسائل الصحة والسلوك وفروض العبادة . وبالقدر الذي تعنى به هذه الدراسة، سوف تدرس تلك الجوانب من الشريعة التي يعالجها التشريع الحديث فقط .

السمة الملحوظة الاكثر اهمية في الشريعة كونها قانون املته الارادة الالهية . ولا يمكن لذلك السبب أن يعدلها اي مشروع بشري ، سلطة البشر الوحيدة على الشريعة تنحصر في « الاجتهاد » الذي يتضمن تطبيق مبادىء الشريعة على الظروف المستجدة . والمجتهدون الوحيدون في الشريعة هم العلماء كما اشير من قبل ؛ وحتى هؤلاء يثار جدل حول حقهم في « الاجتهاد » المستقل او التقيد بـ « التقليد » . ومن المأذون به حتى بالنسبة للقرآن ذاته ، تبعا لنظرية « الناسخ والمنسوخ » ان يختلف تطبيق المبادىء العامة طبقا للظروف . وهذا مصدر القول بأن الشريعة تستجيب للطبيعة الانسانية ، والاساس مع ذلك ان المبادىء العامة وحي الهي وابدي، وهي وصايا ليس في وسع الانسان تغييرها ، فاما أن يقبل بها او يرفضها .

ورغم ان الحاكم الاسلامي ، بمعنى محدد ، ليست له سلطة

التشريع ، فهو ليس سلبيا تماما ازاء الشريعة ، لقد قيل دائما ان له سلطة تعيين القضاة وتحديد نطاق مسؤولياتهم ، وجرت العادة ان يحدد النطاق جغرافيا ، ولكن يمكن حصره ايضا في اطار نمط القضية ؛ فقد يستثنى اختصاص قاض ما من النظر في العقود التجارية ، وقد تقتصر سلطته في مسائل الاحوال الشخصية . بمثل هذه القرارات الادارية يمكن للحاكم ان يوقف العمل بجوانب متعددة من الشريعة في الاراضي الخاضعة لسلطته ، وفي الاوقات الحديثة استخدمت الحكومات هذا المبدأ لاجراء اصلاحات كان محالا اجراؤها بغير ذلك . وهكذا انشغلت المحاكم في بعض البلدان بدعاوى النفقة استنادا الى حالات الحمل التي تستغرق فترة تصل حتى أربع سنوات ؛ ولا يمكن انكار حالات الحمل الطويل هذه دون اثارة مسائل شائكة حول مصداقية المصادر التاريخية التي تسجل مثل تلك الحالات في عصور اسلامية مبكرة . ولذا تطلب الحكومة ببساطة ان لا ينظر القضاة في حالات الحمل التي تزيد عن عام واحد (٦) . عند نهاية القرن التاسع عشر، اثر تعاظم سلطة الحاكمين في تحديد صلاحيات المحاكم والقضاة ، يمكن القول عموما ان القليل فقط من الشريعة ظل مطبقا في معظم الدول الاسلامية التقدمية ، بمعزل عن الاقسام التي تعالج الاحوال الشخصية (الزواج ، الطلاق ، الوراثة) .

وبالرغم من النظرية القائلة ان الحاكم لم تكن له سلطة التشريع، عمد الحكام الى اصدار المراسيم التي ترقى الى مصاف التشريع ، والى تأسيس محاكم لا تقيدها الشريعة . وبدات المحاكم تظهر في حقبة مبكرة من الاسلام ، ومنها المحاكم الجنائية أيضا والتي كانت تقاصص المجرمين طبقا للعرف المحلي حين لا يعثر على عقوبة قرآنية لجريمة ما . ثم ظهرت محكمة « المحتسب » التي قيل بأنها حلت محل مفتش الاسواق البيزنطي Agoranomos وتطورت الى رقابة شاملة على الآداب العامة . مهم ايضا امتياز الحاكم في « النظر في

المظالم» وهوجزء من التقليد الملكي الفارسي الذي اخذ به العباسيون (وربما أواخر الامويين) . هذا الامتياز في جوهره هو وظيفة الحاكم كسلطة قضائية مطلقة . وقد تكون « المظالم » ضد القاضي او موظف آخر ، لكنها شيئا فشيئا اخذت تعنى بالمسائل التي لا تعرض على المحاكم الشرعية بحجة ان الاخيرة غير كافية بمعنى ما للبت فيها . وبذلك عدلت نظرية تطبيق الشريعة على كافة مناحي الحياة تعديلا كبيرا في مجرى الممارسة (٧) .

لقد انبثق اصدار المراسيم التشريعية من ضرورة اتخاذ القرارات الادارية، والخيط الفاصل بين التشريع والقرارات الادارية ذات الطبيعة العامة خيط واه . والملاحظ أيضا ان العلماء لم يبذلوا في مسائل ادارية عديدة جهدا كافيا لايجاد الاحكام المتفقة مع الشريعة ، فما كانوا مهتمين بذلك كما افتقدوا التجربة العملية المطلوبة . لهذه الاسباب تطور عرف صياغة القرارات الادارية كأحكام عامة . واتسع نطاق العرق كثيرا في ظل الامبراطورية العثمانية ، ودعيت تلك الاحكام « قوانينا » (٨) . أما النظرية فهي ان كل قانون كان مطابقا للشريعة وتطبيقا لنصوصها ، غير أن بعضها كان مناقضا بالفعل للشريعة . وبذلت بعض الاحيان محاولة اعطاء تسويغ نظري لما تصدره الحكومة من احكام ، كما جرى التأكيد انه يقع على عاتق كل مسلم ، حسب قدرته على التأثير ، واجب « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » ؛ لكن الواجب كان ملزما بصورة خاصة للخليفة او لاي حاكم آخر بداع من سلطته ونفوذه (٨) .

٣ ـ الجماعة والفرد :

الهدف الاساسي للدولة ان تكفل لجماعة المسلمين الامن الداخلي والخارجي الذي يتيح لكل فرد ان يكسب قوته لنفسه ولمن يعولهم ، وان يؤدي واجباته الدينية وخصوصا الصلاة . ومن

الملفت للانتباه ان التفكير السياسي الاسلامي يخلو من ذكر فعلي لحقوق الانسان او مفهوم الحرية . ومسألة الحقوق بالطبع هي حالة الافعال التي ينتظر مسلم ما أن يؤديها ازاءه مسلمون آخرون، وتلك التي عليهم الامتناع . لكنها لا تعتبر حقوقا تخص الفرد ، بل هي بالاحرى تأكيد على ان الله اوصى الآخرين ان يقوموا بكذا وان يمتنعوا عن كذا في حالات كهذه (١٠) .

ليس لمفهوم الحرية مكان في الفكر السياسي الاسلامي ايضا. وكلمة « الحرية » تشير الى حالة الانسان « الحر » الموازية لحالة «العبد» . ويستنتج باحث معاصر ، بعد ان جمع مادة كبيرة نسبيا عن الموضوع ، انه « رغم عدم معرفة الحرية ، كمثال ، فقد افتقدت كقوة سياسية الدعم الذي لا يوفره سوى وضع مركزي داخل الآلية السياسية والنظام الفكري» (١١) . ان جزءا من عدم الالتفات الى مفهوم الحرية مرده بلا شك الرأي الفقهي القائل ان الانسان «عبد» الله دائما ؛ لكن المسألة هنا جديرة بتأمل اعمق . وربما كان جديرا بالملاحظة في هذا الصدد ان المسلمين يعطون صدارة فائقة لفضيلة « الصبر » ، وانه لا ينطوي على تحمل المشاق والعسف فحسب بل ايضا قبول حالة العبودية كموضوع لوصايا الله ، هناك ايضا احساس واسع النطاق في الشرق الاوسط بان حكومة ما افضل من غياب الحكومة ، وان الثورة (الاطاحة بالنظام القائم) أمر غير مرغوب فيه على العموم . وبصرف النظر عن هذه النقاط يبدو مع ذلك ان هناك مزيج من الافكار في مكان ما من الفكر الاسلامي يمثل الوظيفة نفسها التي يؤديها مفهوم الحرية في الغرب.

وفي مواجهة المبدأ الغربي القائل بأن الانسان ذئب بشري او هو ذئب البشرية Homo Homini Lupus ، والذي قد يكون جزءا من السبب في التأكيد على الحرية ، تمتلك الجماعة الاسلامية احساسا متينا بالاخوة ، وهي تسير بذلك على منوال تعاضد القبيلة العربية . هذه الاخوة ليست نظرية فقط ، بل تؤثر في السلوك

الفعلي للمسلمين بطرق عديدة . ولا يوجد تمييز عنصري في الاسلام (بعد ان قبل العرب المسلمون ان يكونوا سواسية مع المسلمين غير العرب) ، رغم وجود اشارات على الوعي باللون في الادب العربي الاوسطي ، وحيث كانت البعثات التبشيرية البيضاء في افريقيا عازفة عن قبول زوجة افريقية ، لم يتردد التاجر المسلم — وهو الابيض او يكاد — في الزواج من ابنة افريقي مسلم .

وبغض النظر عن احساس الاخوة العميق ثار توتر دائم بين التعاضد الفردي والجماعي . وألحت بعض الآيات القرآنية ان الحكم في يوم القيامة يصدر على الافراد ، بينما توجد آيات اخرى تصف الجحيم مصيرا لجماعات بأكملها بسبب اجتماعها على عصيان رسالة الله . لقد لوحظ في الفصل الخامس كيف شدد الخوارج على تضامن المؤمنين . والحق ان التضامن الجماعي قاد الى الضغط على الضالين لكي يرعووا . والقبيلة العربية السابقة للاسلام كانت تطرد من صفوفها من ينتهك اعرافا مسلكية معينة ، خصوصا اذا فرضت جريرته دية دم لقبيلة اخرى . لقد تبرأ ابو لهب من محمد قبل رحيله الى المدينة سنة ٦٢٢ ، ربما في محاولة منه لثنيه عن بعض جوانب دعوته التي اثارت بغض التجار الكبار . ونجد في التاريخ الاسلامي من حين الى آخر بعض الحكومات التي تلجأ للقوة في تقويم الرجال . وما حالة «المحنة» التي اختطها المأمون سنة ٨٣٣ سياسة للدولة ، واعدام المتصوف الحلاج سنة ٩٢٢ سوى أمثلة على قمع الانحراف الفردي (١٢) .

والضغط الكبير سعيا وراء الامتثال لم يأت مع ذلك عبر اجراء حكومي ، بل من احساس التعاضد في الجماعة . ويبدو في حالات عديدة ان ذلك دفع بالمرء الى امتثال الصورة التي يكون عليها اقرانه وخلق لديه الاحساس بالذنب ان هو تصرف او فكر بصورة مختلفة . وكان الانتماء الى الجماعة يعني لديه الكثير الكثير ، ولم يكن في حسبانه البتة ان يعيش خارج الجماعة ، فتوجب عليه اجتناب

كل ما ينذر بابعاده عن اقرانه . وكان احساس التعاضد في الجماعة ادنى جزئيا من مستوى الوعي المجرد .احد جوانبه يمكن صياغته بعبارات عصرية باعتباره يقينا بالطبيعة المباركة للجماعة (١٣) . جانب آخر عبر عنه الفقهاء المسلمون حين أقروا « الاجماع » مصدرا للشريعة . وقد فسر « الاجماع » بصور مختلفة ، فلعله في حد اول اتفاق هيئة صغيرة من الفقهاء او لعله اتفاق الجماعة الاسلامية بأسرها في حد ثان ، والتنوع يشير الى غياب التصور الكامل . وفي واقع الامر كان الاجماع يعني قبولا نظريا بما قبلت به اغلبية الجماعة عمليا (١٤) . وهناك نقاط ضعف في نظرية الفقهاء عن الاجماع ، لكنها لا يجب أن تحجب رؤية الدارس الحديث عن قوة التعاضد القبلي كعامل في تطور العالم الاسلامي اليوم . ولقد جرى التأكيد ان « احس تعاضد المسلم كان حقيقة مستقلة عن وحدة او تفكك النظام السياسي » (١٥) . هذا الاحساس بالتعاضد قد رعى اندماج العديد من العروق في وحدة الاسلام ، السني منه خصوصا ، بنزوعه نحو التجانس في الانماط الاجتماعية والفكرية . ورجل الدولة الحديث يهمل هذه الحقيقة في ضائقته .

الفصل التاسع

سادة الحرب والمنظرون السياسيون

١ ـ نشوء سادة الحرب :

من المتفق عليه ان انهيار الخلافة العباسية بدأ في مطلع القرن التاسع . في القرن الثامن فشل العباسيون في تثبيت سلطتهم في اسبانيا ومراكش وغربي الجزائر حيث مكنت السلالات المستقلة دعائم وجودها . هذا التطور لم يفرض مبادىء سياسية جديدة . واذا كانت السلالة الاموية في اسبانيا قد اثارت مشكلة حقيقية بسبب اتجاهها السني وعدم اعترافها بالخليفة في بغداد ، فهي لم تتمخض عن حل شامل . الحكام الآخرون كانوا من الطائفتين الشيعية و « الخارجية » . ما هو جديد حقا يبدأ عموما من تولية

تونس للاغالبة كامارة وراثية . وقبيل عام ٨٠٠ (١) يظهر المبدأ الجديد بوضوح ساطع فيحالة الشخصية القيادية المتميزة «الطاهر» الذي عينه المأمون حاكما لشرقي بلاد فارس وبدأ سنة ٨٢١ في تثبيت ركائز استقلاله عن الخليفة ، وعند وفاته سنة ٨٢٢ اقر المأمون ان يخلفه ابنه في الحكم . وواصلت السلالة الطاهرية حكمها المستقل الفعلي حتى سنة ٨٧٣، حيث كان الحاكم الجديد يتلقى رسالة تعيين من الخليفة العباسي الحاكم . ولم تكن نهاية حكمهم على يد لخليفة بل بعد ان هزمهم قائد عسكري اسس لنفسه دولة في افغانستان ثم زحف نحو الطاهريين «١» . واعترف الخليفة بالحاكم الجديد الذي اصبح مؤسس السلالة الصفارية . في الوقت ذاته كانت سلالة اخرى تسعى للاستقلال هي السلالة السامانية «٢» في الجزء الشمالي الشرقي من بلاد فارس وبلاد ما وراء النهر (٢).

تألفت الظاهرة الجديدة اذا من بروز قادة تأتمر بأمرتهم قوة عسكرية ما تجعلهم مستقلين فعليا . ولم يكن الخليفة قويا الى درجة تجبرهم على طاعته . ربما كان بعضهم في الاصل حكام ولايات او قادة انتفاضات . غير انهم جميعا نالوا اعتراف الخلفاء بسيادتهم على الاراضي التي حكموها بالفعل ، كما نال ابناؤهم الذين اعقبوهم في السلطة اعترافا مشابها . وتأسست بذلك سلالات عديدة من حكام الامر الواقع هؤلاء . ويشير المؤرخون الغربيون للعالم الاسلامي الى هؤلاء باسم « السلاطين » غالبا ، غير ان لفظة « سلطان » تستخدم في اللغة العربية بمعنى اوسع وتشمل الخليفة في بعض الاحيان . وتعبير « سادة الحرب » يستخدم هنا بمعنى وصفي

«١» هو يعقوب بن الليث الصفار الذي انطلق من الحسبان ليبلغ حد مهاجمة بغداد حيث قاتله الموفق .

«٢» اسسها سامان خوداه وقوض اركانها سبكتكين وابنه محمد الغزنوي .

وتمييزي . كان سادة الحرب رجالا وصلوا الى الحكم من خلال سلطتهم العسكرية، ولم يدعوا انهم يحكمون بحقهم الذاتي في ذلك. ورغم ان الخليفة كان مكتوف اليدين ازاءهم فقد ظلوا قانعين بالبقاء نظريا من اتباعه ، وربما شعروا ان موقفا كهذا يدعمهم ويسبغ على حكمهم مظهرا من الشرعية .

انحسرت السلطة العسكرية للعباسيين طوال القرن التاسع ، فاستبدلوا المجندين المدنيين بالمحترفين واستخدام المرتزقة الاتراك على وجه الخصوص ، وكانوا نشطاء على الصعيد العسكري لكن وجودهم ادى الى اختلال مركز الخلافة ، فانحدرت الامور من سيىء الى أسوأ . في عام ٩٣٦ جرب الخليفة اعطاء سلطة مطلقة ولقب « امير الامراء » الى المسؤول الاداري الذي يسيطر على قوة عسكرية ما . غير ان التجربة لم تكن ناجحة مع ذلك . في عام ٩٤٥ دخلت بغداد بالقوة جيوش اسرة من سادة الحرب هي السلالة البويهية «٣» (٣) . وتم « تعيينهم » على الفور ، لكن التعيين هذه المرة في ولاية نائية بل في مركز اراضي الخلافة ، ومنذ هذا الوقت وما بعد لم تعد للخلفاء العباسيين من سلطة سياسية رغم احتفاظهم بالعديد من الواجبات الاحتفالية . وتراوح مدى الأراضي الخاضعة لسيطرة سادة الحرب الذين حكموا بغداد من زمن الى آخر حسب قوتهم . في القرن الحادي عشر انهار البويهيون وسقطت بغداد سنة ١٠٥٥ في آيدي السلاجقة «٤» . بعد ما يقارب القرن من الزمان حل غيرهم محلهم وأخيرا جاء الغزو المغولي في منتصف القرن

«٣» كان القادة العسكريون البويهيون يتسمون بألقاب مثل « معز الدولة » و « ركن الدولة » و « عماد الدولة » الخ ...

«٤» اسسها رجل تركي يدعى « سلجوق » ، وقد حكمت الجزء الشرقي من العالم الاسلامي .

الثالث عشر وتم اجتياح ونهب بغداد سنة ١٢٥٨ وتصفية الخلافة العباسية في بغداد .

والنظرية التي قامت عليها ركائز سادة الحرب تمثلت في كونهم الاشخاص « المعينين » من الخليفة في وظائف عسكرية وادارية . ولم يكن لحكمهم اساس ديني غير ذلك . كان البويهيون شيعة ، وبدعمهم اصبحت الشيعة المعتدلة أو الاثنا عشرية افضل تنظيما فجهدت لبناء مذهب شرعي او نظام يلقى الاعتراف اسوة بالمذاهب السنية الاربع الكبيرة . أما السلاجقة من جهة ثانية فقد كانوا من السنة واستخدموا عامدين المذهب السني ، كما ذكر من قبل ، وخصوصا الفقه الاشعري لتقوية وتدعيم سلطانهم .

وبمعزل عن المفهوم العام لموقع سادة الحرب في تبعيتهم للخليفة ، فالمسائل الاساسية الجديرة بالاهتمام من جانب النظرية السياسية كانت التجارب المختلفة لاكتشاف مبدأ مرض لولاية العهد . ولم يكن قانون حق البكورة شائعا لدى العرب ، لكنهم الحوا فقط على حصر ولاية العهد في أسرة معينة . وقد امتاز بعض سادة الحرب المتحدرين في اصولهم من آسيا الوسطى ببنية اسروية ذات تماسك كاف لجمع شملها طوال جيل او جيلين دون مصاعب عارضة . وبدا في بعض الحالات وكأن العرف السلجوقي ، في منح « الاتابك » او مربي الامراء سلطات محلية ، قد نجح بصورة جيدة، فهؤلاء كانوا رجالا عقلاء وقادة جيوش رغم أصلهم كعبيد ، او في افضل حالاتهم مكرسين للامراء الشباب ؛ الا ان اهتمامهم في حالات اخرى انصب بصورة رئيسية على زيادة سلطتهم . التجربة الاكثر اثارة للانتباه كانت تجربة الاماء والجواري التي تطورت عن اشكال تركية تقليدية ، وبلغ مبدأ ولاية العهد ذروته عند المماليك الذين حكموا مصر بين ١٣٨٢ و ١٥١٧، لكنه ايضا لعب دورا هاما في البنية الادارية للامبراطورية العثمانية (٤) .

٢ ــ المنظرون السياسيون :

لقد ذكر في « المقدمة » ان هذا الكتاب معني بالممارسة اكثر من النظرية ، طالما ان « المفاهيم الدفينة في ممارسة البشر اهم بكثير من كتابات المنظرين السياسيين » . وينبغي الآن محاولة تبرير وايضاح هذا الافتراض ، واظهار علاقة النظرية بالممارسة .

نقطة بداية مناسبة هي الرأي الشائع لدى الدارسين الغربيين ومفاده ان كتاب « الاحكام السلطانية » للماوردي (ت ١٠٥٨) هو الحصيلة « النموذجية » لفكر الاسلام السياسي. هذا الرأي ناقشه سير هاميلتون جيب في قوله ان الكتاب ، انطلاقا من حقيقة اشراف احد الخلفاء العباسيين على اعداده وبدلالة بعض النقاط التي عالجها ، لا بد ان يكون له مغزى معاصر لزمنه (٥) . انه يدافع بصورة خاصة عن موقع الخليفة ضد سادة الحرب البويهيين الذين حكموا بغداد، وضد الفاطميين الحاكمين في القاهرة والذين يقال انهم كانوا ارشد الحاكمين في العالم الاسلامي بأسره . لقد اظهر بالمثل سبل دعم مطالب الخليفة بغض النظر عن سيطرة البويهيين ، وكيف يمكن تعليل ارتباطه مع سادة الحرب السنة (مثل محمود غزنة) . النتيجة العامة ان النظرية السياسية السنية ليست نسخة زرقاء عن المستقبل ، بل بالاحرى شكل من الانعكاس على تاريخ الجماعة الاسلامية حتى هذه النقطة ، نقطة التسويغ المتأخر للسلف والذي صادق عليه الاجماع (٦) .

وقد درس الكاتب نفسه فيما بعد ارتباط الفكر السياسي السني بممارسة الجماعة في مقالة عنوانها «نظرات في النظرية السنية عن الخلافة » (٧) . وهو يرى الخلافة « رمزا لتفوق الشريعة » حيث انها شكل الحكم الذي يحفظ مقتضيات الشريعة ويستوثق من وضعها في حيز الممارسة (٨) . الا انه يشير الى ان الماوردي سار « في طريق المساومة » وان كتابا مماثلين ساروا في الطريق ذاتها

واوصلوا النظرية السياسية السنية (او الاشعرية على اقل تقدير) الى حافة الانهيار . وهو بذلك يقصد ايضاح فشل النظريـــة في صياغة تأكيد قابل للتصديق عن حق شخص ما في الحكم فاعتبرت في النهاية ان الاستيلاء على الحكم بالقوة امر مشروع .

والامعان في هذه « النظرات » يدفع بالقارىء على الفور الى التساؤل عما اذا هدف مؤلفون كالماوردي الى انشاء نظرية سياسية حول احتمال شرعية حكم ما . وحين قررت الحكومة العباسية في منتصف القرن الثامن ان عليها استمالة العلماء واتباعهم من العامة، لم تستسلم تماما لوجهة نظرهم . وقد سمح للعلماء بالفعـــل ان يراقبوا النسيج الاجتماعي ، لكنهم لم يكسبوا اي صوت في جوانب اخرى من عمل الحكومة ، والحق انهم اعاروا انتباها طفيفا لهـــذه الجوانب وكان لديهم القليل مما يجب قوله حولها . وما كان العلماء مهتمين بالحفاظ عليه اولا هو طابع الجماعة المبـــارك او المفروض بارادة الهية ، ورأوا ضمانة ذلك في حيازة الشريعة او القانـــون السماوي ، وليس في تنفيذها كاملة .

واذا بدأ المرء من جديد في تأطير دستور يضمن تفوق الشريعة فالطرق التي يبدو فيها هذا الامر محتملا عديدة . لقد امكن اعتبار كتلة العلماء هيئة مستقلة وظيفتها الحفاظ على اولوية الشريعة . مسار آخر كان يبدو محتملا الا وهو اعتبار سيد الحرب ، حيثما كان مستعدا للاصغاء الى العلماء في مجالات اهتمامهم الاساسية ، ضامنا بحد ذاته للشريعة . رفض اول هذين الاحتمالين دون ريب لان النظام القضائي اصبح المهنة الرئيسية المفتوحة امام العلماء ، وكان القضاة ينتمون الى الوظيفة التنفيذية وهم بذلك تابعـــون لضابط التنفيذ الاول ، اي الخليفة . شيء شبيه بالمسار الثاني تبناه ابن خلدون والفارسي جلال الدين داواني (الذي يسمى غالبا الدوواني) في القرن الخامس عشر . في النصف الثاني من القرن العاشر معذلك، وبمعزلعنحقيقة اقرار عدد من سادةالحرببالسلطة

الاسمية للخليفة ، بات عسيرا اعتبار سادة الحرب البويهيين ضامنين للشريعة بسبب آرائهم الشيعية . وبذلك شاع نمط النظرية التي ترى في الماوردي خير ممثل ، كذلك دام رواجها عدة قرون .

ومن المناسب عند هذه النقطة الاستشهاد بما يقوله سير هاميلتون جيب في ختام مراجعته للفكر السياسي السني :

كما هي الحال عموما في الاسلام ، تختلف الحقيقة الداخلية اختلافا بينا عما يظهره الفقهاء من صيغ خارجية . هناك صدع معين بين المضمون الحقيقي للفكر الاسلامي وتعبيره الفقهي لدرجة تندر عندها امكانية استخلاص الحقيقة من الشكل الخارجي . ولا يمكن فهم العلاقة بينهما الا اذا عرفا معا ؛ فتبدو الصيغة عندها محاولة ما ، ليس للتعبير عن المبدأ الداخلي كما هو بل لضغطه في قالب جامد لاثبات حجة شرعية او غاية جزئية . لكن الدراسة تزودنا في الوقت ذاته بمثال مشابه صاعق عن الحقيقة المعكوسة : الفكر الاسلامي يرفض التقيد بالصيغ الخارجية .. انه يمارس ضغطا دائما يرى تأثيره في اعادة تشكيل النظرية ، وهي التي تطبع تحت ستار من مرونة خارجية ، كافة فروع النشاط التأملي في الاسلام . انه لا يتردد ، اذا دعت الضرورة ، في تخطي حدود النظرية واعطاء تعبير مستقل عن معنى حقائقها (٨) .

ولم يقدم عمل خاص بالنظرية السياسية الاسلامية على معالجة دقيقة كالتي التزم بها السير هاميلتون جيب عند تناوله لمشكلة الرابطة بين النظرية السياسية والوقائع التاريخية . المعالجة الكاملة المكتوبة باللغة الانكليزية (٩) تضع الفكر السياسي الاسلامي لسوء الحظ في سياق مختلف تماما ، وترى انه يبلغ ذروته في كتابات الفارابي وابن سينا وابن رشد . ولا شك ان هؤلاء الرجال برزوا في الميتافيزيقيا والفروع الاخرى من الفلسفة وبلغت كتاباتهم السياسية كجزء من فلسفتهم العامة شأوا رفيعا من المقدرة التقنية ولكن اذا كانت ــ كما قيل ــ « دراسة الفلسفة الافلاطونية هي

التي اعطت فلسفتهم سمتها وشكلها » وعدلت بعض الاحيان بأفكار ارسطو وغيره من المعلقين ، فليس متوقعا من هؤلاء ان يكونوا افضل الادلاء الى الجوانب المتميزة من الفكر السياسي الاسلامي . لديهم في الحقيقة الكثير مما يمكن تمييزه اسلاميا ، لكن تأثيرهم يقل حتى عن تأثير الفقهاء في الهيئة العامة للاسلام السني .

وهكذا هناك في تاريخ النظرية السياسية في الاسلام حقل واسع ، ومهمل فعليا يعقد الامل على الباحثين الشباب في تكريس انفسهم له . انه حقل شاق ، اذ ينبغي رؤية المنظرين في سياقهم التاريخي ، كما ينبغي على الباحث ان يعي ايضا النقاط التي دار الجدل حولها في كل زمان . وفي مضمان الدراسة تلك ربما امكن تقصي المزيد عن الاسلام عموما اكثر من ادراك مفاهيمه السياسية الفعالة .

ملاحظة اضافية
قائمة مختصرة بالمنظرين السياسيين

فيما يلي قائمة بالاعمال الرئيسية او انماط الاعمال التي يجب اخذها بعين الاعتبار في تاريخ الفكر السياسي الاسلامي . وهذه القائمة ليست كاملة بأي شكل ، لكنها تتألف اساسا من الاعمال التي يمكن مقاربتها بيسر والتي تتمتع بأهمية قصوى . اما الاعمال التي تأخذ منحى التراث الفارسي فهي ذات دلالة خاصة بدورها ، لكنها غير مدرجة هنا باعتبارها ذكرت من قبل .

(۱) ابو يوسف (ت ۷۹۸) ، تلميذ ابي حنيفة الذي بذل الكثير لترسيخ المذهب الشرعي الحنفي ، وضع كتابا عن الخراج اهداه الى هارون الرشيد (۱۱) ، وهو متوفر في ترجمة فرنسية تحت عنوان Le livre de l'impôt foncier لفانيان (باريس ۱۹۲۱) . وتشغل الملاحظات التمهيدية بعضا من عشرين صحيفة

وتعالج واجب الامراء وعلاقاتهم برعيتهم . يثير الاهتمام بسبب تاريخه المبكر .

(٢) اصبح مألوفا تكريس قسم خاص عن الامامة في اغلب البحوث الدينية . والاشعري (ت ٩٣٥) ، مؤسس المدرسة الفقهية الاشعرية ، له فصول قصيرة متناثرة في اعمال متعددة اهمها « كتاب اللمع » ترجمة ر. ك. ماكارثي في « فقه الاشعري » (بيروت ١٩٥٢) في الصفحات ١١٢ ـ ١١٦ (١٢) .

(٣) تقارن المدرسة الاشعرية عادة بالمدرسة « الماتوردية » رغم ان التوازي اقل ربما مما يفترض . ويعزو سير هاميلتون جيب الى الماتورديين تأثيرا هاما في بعض التطورات اللاحقة (١٣). وكان الماتوردي (ت ٩٤٤) وأتباعه شديدي الارتباط بالمذهب الشرعي الحنفي . والاشكال المبكرة من العقيدة الحنفية ترجمها أ. ج. واينسنك في «عقيدة المسلم» (١٤). ويمكن العثور على الآراء اللاحقة عن الامامة في عقيدة نجم الدين النسافي (ت ١١٤٢) (١٥).

(٤) الفيلسوف الهام الفارابي (ت ٩٥٠) وضع عدة اعمال في السياسة اهمها ما يعرف عادة باسمه المختصر « المدينة الفاضلة » او كما ترد في الترجمة الالمانية لديتريش Der Musterstaat (١٦) ، ويتوفر في اللغة الانكليزية ترجمة دونلوب لكتاب « فصول المدني » (١٧) . ولان الفارابي قضى آخر سنوات حياته في محكمة حاكم حلب الشيعي (الحمداني) ، فقد اثير التساؤل حول تشيعه ، ورغم توارد بعض المؤشرات التي تثبت ان نظرته لم تكن شيعية تماما ، فمعظم فكره يتناسب مع المفاهيم الشيعية (١٨) .

(٥) العمل الاساسي للشكل الفاطمي من الشيعية الاسماعيلية هو « دعائم الاسلام » للقاضي النعمان (ت ٩٧٤) (١٩) .

(٦) عقيدة شيعية مبكرة قسم خاص بالسياسة في كتاب الشيخ الصدوق ، القمي (ت ٩٩١) . ترجمه الى الانكليزية

أ. أ. فيزي (٢٠) .

(٧) تطورت الآراء الاشعرية على يد مفكرين عديدين من خلال القرن الحادي عشر . لقد ادخل الباقلاني (ت ١٠١٣) قسما طويلا عن الامامة في كتابه العام عن الفقه والذي يعرف باسم « التمهيد » (٢١) .

(٨) لعل الفلسفة الافلاطونية الجديدة تبلغ ذروتها في اللغة العربية عند ابن سينا (ت ١٠٣٧) لقد لعب دورا سياسيا في محاكم فرعية عديدة شرقي بغداد ، كما تولى الوزارة لفترة من الزمن . في هذه الحقبة ساد شعور بان الفاطميين ينذرون بالخطر ، وليس مدهشا ان المناقشات الدائرة حول النظرية السياسية تبدو اقرب الى الاتجاه السني في اعمال متعددة لابن سينا منها في اعمال الفارابي (٢٢) .

(٩) اشعري آخر في القرن الحادي عشر هو البغدادي (ت ١٠٣٧) الذي خصص فصلا من كتابه الفقهي الشامل « اصول الدين » للامامة (٢٣) .

(١٠) ذكر من قبل الماوردي (ت ١٠٥٨) صاحب كتاب « الاحكام السلطانية » وهو بدوره اشعري آخر (٢٤) .

(١١) في الوقت ذاته تقريبا ظهر كتاب آخر حول « الاحكام السلطانية » من وضع المؤلف الحنبلي ابو يعلى بن الفرع (ت ١٠٦٥) (٢٥) .

(١٢) اشعري آخر هام هو الجواني ويلقب ب «إمام الحرمين» (ت ١٠٨٥) ولم يكتف بوضع فصل عن الامامة في كتابه الفقي الشامل « الارشاد » ، بل كتب عملا خاصا بالموضوع هو « غياث الامام » وأهداه الى الوزير نظام الملك (٢٦) .

(١٣) تلميذ الجواني الاشهر هو الغزالي (ت ١١١١) . كتب دفاعا عن الخلافة ضد المزاعم الفاطمية بالاضافة الى بسط الامامة في الاعمال الفقهية . عمله الاخير كتبه بناء على طلب الخليفة

العباسي المستظهر ويعرف اما باسم « المستظهر » او « فضائح الباطنية » (٢٧) .

(١٤) « الخطاب الثالث » من « الاخلاق الناصرية » لناصر الدين الطوسي مختلف تماما . كان الكاتب شيعيا شهد انتقال السلطة من اسماعيلية « ألموتي » الى المغول . يستلهم المفهومين الاغريقي والفارابي عن المدينة الفاضلة (٢٨) .

(١٥) ترد ملاحظة عن الشكل اللاحق من العقيدة الشيعية الامامية حول الامامة في عمل ترجم الى الانكليزية لمؤلف يدعى عاملي احللي (ت ١٣٢٥) (٢٩) .

(١٦) لعل الكاتب الاكثر تأثيرا في هذه الفترة هو الحنبلي الكبير ابن تيمية (ت ١٣٢٨) . وقد قام هنري لاوست باعداد دراسة متأنية مطولة عن نظرياته السياسية في كتابه :

Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-Din Ahmad B. Taimiya.

كان ابن تيمية كاتبا غزير الانتاج . عملاه السياسيان الرئيسيان هما « منهاج السنة النبوية » و « السياسة الشرعية » وترجم الاخير الى اللغة الفرنسية (٣١) .

(١٧) بدر الدين بن جماعة (ت ١٣٣٣) شافعي عاش مثل ابن تيمية في مصر وسوريا، ويذكر انه طور مثله النظرية السنية ليتناسب الوضع الناشيء عن خراب الخلافة العباسية في بغداد سنة ١٢٥٨ . عمله الهام عن النظرية السياسية تم تحقيقه وترجمته الى اللغة الالمانية (٣٢) .

(١٨) كان ابن خلدون (ت ١٤٠٦) رجل دولة ومؤرخا اعتبر احد اوائل الذين جربوا تطبيق الدراسة العلمية للدولة والمجتمع. فعل ذلك في « المقدمة » حيث استعرض تاريخا شاملا طويلا . وهناك ترجمة انكليزية ممتازة لعمله (٣٣) .

(١٩) اعطى الباحثون الغربيون اهتماما خاصا ـ أكثر مما

ينبغي ربما ـ للكاتب الشيعي الامامي جـلال الدين الداواني (ت ١٥٠٢) خصوصا كتابه « اخلاق الجلالي » الذي ترجم الى الانكليزية تحت عنوان « فلسفة شعب محمد العملية » ، وهو ينحو منحى « الاخلاق الناصرية » (٣٤) .

بعد هذه الاعمال تضاءل كما يبدو الاهتمام بالنظرية السياسية حتى القرن التاسع عشر ، حين بدأت التأثيرات الغربية تقوى في العالم الاسلامي .

٣ ـ الخلافة بعد عام ١٢٥٨ :

يعد سقوط بغداد في يد المغول بقيادة هولاكو سنة ١٢٥٨ نقطة انعطاف في التاريخ الاسلامي . لسنا مهتمين هنا بالتأثيرات العامة للاجتياح المغولي ومجازره الوحشية التي نفذها بسكان المدن والسكان الآخرين في مناطق مختلفة . لكن التأثير الجانبي للاجتياح المغولي تجلى في وضع نهاية للخلافة العباسية في بغداد. بعد سقوط المدينة اعدم الخليفة الحاكم . وحاول احد الاخوة بدعم من مصر ان يسترد بغداد ، لكنه قتل ، وكانت تلك هي النهاية الفعلية . وكان للعباسيين في اواخر عهدهم تأثير يسيط للغاية في السياسة ، ولذا لم يفض غيابهم الى تبدل منظور في الممارسة ، رغم انه خلق مشكلة للمنظرين . بادر حكام عديدون الى استخدام لقب الخليفة حتى طوى النسيان سمة الخلافة المتفردة وغمرها غبار السنين . اما تأثير المنظرين فقد اضحى محدودا ولم تجد الاغلبية العظمى من الاداريين الفعليين اي جدوى في احياء وظيفة الخليفة .

ومع ذلك ، يبدو ان احد الحكام وجد الاقرار بالخليفة العباسي اجراء يسبغ مظهر الشرعية على حكمه . انه السلطان المملوكي بيبرس الذي نصّب احد ابناء الاسرة العباسية خليفة في

القاهرة . وكان تأثير سلسلة الخلفاء القاهريين اضعف من اقرانهم في بغداد ، اذ لا يعترف بهم خارج مناطق السيادة المملوكية الا لماماً. لكنهم استمروا حتى الفتح العثماني لمصر سنة ١٥١٧ . واقتاد الفاتحون المتوكل الثالث ، الذي كان خليفة آنذاك ، الى اسطنبول فلبث فترة قصيرة ثم عاد الى بغداد حيث مات سنة ١٥٤٣ . ولم يكن له كما يبدو من يعقبه في الخلافة ، فزعم السلاطنة العثمانيون بعد زمن طويل لاحق ـ حتى ما بعد سنة ١٧٥٠ ربما ـ ان المتوكل نقل الخلافة اليهم . الا ان المؤرخين المعاصرين يعتقدون بزيف ذلك النقل ، وان هدفه تبرير زعم السلاطين ان لهم الحق في بسط الحماية الروحية على المسلمين كافة ، ذلك الحق الذي يقارن بسلطة البابا على المسيحيين الكاثوليكيين او قيصر روسيا على المسيحيين الارثوذكس . والاساس في القول بزيف النقل هو غياب لقب الخليفة عن الوثائق المرادفة لتلك الفترة في حين يتوقع المرء ظهوره ، كما ان السلاطنة استخدموا اللقب بصورة مؤقتة غير رسمية حتى قبل سنة ١٥١٧ . وفي الحقيقة اصبحت اهمية اللقب لا تذكر منذ مطلع القرن السادس عشر ، ولم يعد احد يحس بدلالته على معنى المهابة العظمى (٣٥) .

وحين بعثت الخلافة في القرن الثامن عشر نالت اعتراف بعض المسلمين في انحاء متفرقة من العالم . وكان ذلك في مجمله يعود دون شك الى حقيقة استئثار السلطان العثماني بالسلطة الاقوى. وتقاس درجة الاعتراف بمدى الاضطراب الذي أحس به المسلمون في العالم بأسره حين ألغيت الخلافة العثمانية نهائيا سنة ١٩٢٤ ضمن اجراءات الحكومة الجمهورية التركية بقيادة مصطفى كمال اتاتورك . في عام ١٩٢٢ عزل آخر سلطان وألغيت السلطنة ، وعين عضو آخر من الاسرة العثمانية خليفة له سلطات روحية محضة. وكان الاجراء مؤقتا ، فألغيت الخلافة نهائيا سنة ١٩٢٤ . وحاول المسلمون لفترة من الزمن في انحاء عديدة من العالم ايجاد طريقة

لمواصلة الخلافة ، ولكن لم يبرز زعيم يحظى بموافقة عالمية ، فقرر مؤتمر الخلافة المنعقد في القاهرة سنة ١٩٢٦ ابقاء المنصب معلقا في المستقبل المنظور . ويخال انه يمكن تصور خلافة ما في تاريخ لاحق ، وستلقى استجابة عاطفية جامحة . اما الآن فليس لمفهوم منصب الخليفة دلالة عملية ، والحكم في العالم الاسلامي تسوغه طرق اخرى .

الفصل العاشر

تطور الاسلام الشيعي

١ ـ الشيعية المعتدلة والفرقة الامامية :

ذكر القليل عن المظاهر الاولى للشيعية في الفترتين الاموية والعباسية المبكرة (الفصل الثالث والسابع) . سبق ظهور الشيعية ذلك الايمان المبهم في مستواه الفكري ، والمتقد في اعتناقه، ومفاده ان الامن والرخاء لا يمكن بلوغهما الا باتباع وطاعة الزعيم المنحدر من « الاسرة المباركة » . ويستوي في ذلك ان يكون الزعيم من عشيرة هاشم أم نسل علي وفاطمة ، وغيرهما . وفي وقت مبكر من القرن الثامن ، وربما قبله ، جرى اصطفاء رجل معين زعيما للمجموعة العلوية ، غير أن منزلة كهذه بدت دون مغزى

سياسي رغم كونها ارفع بقليل من مجرد تولية ضمن العائلة . وقد تلاعب جعفر الصادق (ت ٧٦٥) ، زعيم الاسرة عند وصـــول العباسيين الى السلطة ، بفكرة التنطح للخلافة لفترة من الزمن ، لكنه سرعان ما ادرك ان العباسيين كانوا شديدي القوة . وطـوال قرن آخر عاش زعماء الاسرة الذين تسموا فيما بعد بالأئمة بوئام مع الحكم العباسي . ولقد جرى التأكيد من قبل ان الشيعـــة « المعتدلين » لم يفكروا في هذه الفترة باسقاط الحكم العباسي بل بجعل الحكومة الامبراطورية اكثر اوتوقراطية . هذه المجموعـة والتي يعرفها المعاصرون باسم « الروافد » واجهت نكسة حـــين قررت الحكومة العباسية ، قبيل عام ٨٥٠ ، ان تعتمد بصـــورة اساسية على دعم الكتلة الدستورية .

وحلت الازمة سنة ٨٧٤، ويحتمل حدوثها قبل ذلك بسنوات قليلة ، حين توفي احد زعماء العائلة العلويين كما توفي قرابة الوقت ذاته ولده الصغير وولي عهده وخليفته ، او لعله اختفى . ولـو اعاد كاتب غربي بناء الحوادث لتكهن انه بعد بضع سنوات مـن العام ٨٧٤ يرى احد قادة الشيعة المعتدلين من غير العلويين ان الفرصة السياسية سانحة لاحياء فكرة « الامام الغائب » وتطبيقها على الفتى اليافع الذي اختفى . زعماء العائلة العلويون الفعليون عرفوا القليل من الحنكة السياسية ، اما من كان غير علوي وتمرس بالسياسة فباستطاعته ان يتقدم ظافرا ليصبح وليا لـ « الامـــام الغائب » . وبذلك يعيد تنظيم الشيعة « المعتدلين » خصوصا وان العباسيين انصرفوا عنهم ليلتزموا بدعم السنة . العقيدة السياسية الجديدة تعرف عموما باسم الامامية او الشيعة الامامية . لقــد أكدت وجود سلسلة من اثني عشر اماما هم الزعماء الصالحـون للجماعة الاسلامية بأسرها . الثلاثة الاوائل كانوا عليا وابنيـــه الحسن والحسين ، السادس كان جعفر الصادق والحادي عشر هو الذي توفي سنة ٨٧٤ (في بداية كانون الثاني) ، والثاني عشر

هو ابنه الذي اختفى واصبح الآن « غائبا » «١» . وفي وقت ملائم سيعود باعتباره المهدي الذي يهتدي بالله فيعيد الامور الى نصابها الحق . وقد عرفوا ب « الاثني عشرية » لاقرارهم باثني عشر اماما (وتمييزا لهم عن الاسماعيليين السباعيين كما سيجري شرحه في القسم التالي) (١) .

تضمن نشر الافكار الامامية الجديدة اعادة كتابة التاريخ السالف ، فغدا من الصعب معرفة ما حدث على وجه الدقة . غير انه طبقا للراي المشار اليه اعلاه بذل النشاط السياسي والفكري الذي انبثقت عنه الطائفة الامامية في السنوات القليلة التي سبقت واعقبت سنة ٩٠٠ . ومعروفة أسماء الرجال العديدون الذين شاركوا في هذا النشاط ، ولكن ليس ممكنا اخذ اسهام كل منهم بمعزل عن الآخر (٢) . ما هو مؤكد ان سادة الحرب البويهيين حين ظفروا بالسلطة في بغداد سنة ٩٤٥ منحوا اقصى الدعم للفقهاء الإماميين لدرجة أن الاماميين أو الاثني عشريين اشتهروا يومها كأصحاب مذهب فقهي شرعي يقارن بالمذاهب السنية الاساسية . هذا المذهب يسمى احيانا المذهب الجعفري باعتباره يستند الى عدة احاديث رواها جعفر الصادق .

من الزاوية السياسية كان التطور الموازي الاكثر اهمية عند الشيعة الامامية هو تحولها سنة ١٥٠٢ الى دين رسمي للدولة الفارسية الجديدة التي أنشأها شاه اسماعيل (٣) . وزعم الاخير الذي امتد حكمه بين ١٥٠١ و ١٥٢٤ ، انه من نسل احد الأئمة

«١» الائمة هم : علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي الجواد ثم ابنه علي التقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه ابو القاسم محمد القائم المنتظر المهدي .

الاثني عشر فبويع بزعامة نظام صوفي (دراويشي) كان مريدوه رجالا محاربين ايضا . هذا الجمع بين الناسك والمحارب يبدو عجيبا في نظر الغربي، لكنه كان مألوفا في العالم الاسلامي . والموقع الدقيق السياسي ، الديني لشاه فارس في عهد السلالة الصفوية وغيرها لم يخضع لدراسة وافية ، فالعوام يعتبرونه في بعض الاحيان مقدسا أو شبه مقدس وتجسيدا لاحد الأئمة الاثني عشر؛ في احيان اخرى يشار اليه على انه ولي الامام الغائب . وبالرغم من موقع الاوتوقراطية النظرية هذا فان طبقة الفقهاء والمفكرين التي تعرف باسم « المجتهدة » قد بلغت شأنا عظيما من القوة . الا انه ليس واضحا اهمية تلك المفاهيم القديمة في منتصف القرن التالي . ولا بد ان للقرار الخاص باعتماد الشيعية سنة ١٥٠٢ تأثير على عزل بلاد فارس عن جيرانها وزيادة تلاحمها الديني في الداخل؛ وقد أمن ذلك اساسا طيبا لتطور الشعور القومي في القرن التاسع عشر (٤) .

٢ ـ الشيعية الثورية او « السباعية » :

اذا كان هناك من غموض حول تنظيم الشيعة الامامية في فترة ما بعد ٨٧٤ ، فهناك غموض اشد يكتنف الشكل الرئيسي الآخر من الشيعية ، والذي يمكن تصنيفه باسم « السباعية » رغم السلسلة الطويلة من الاسماء والفرق . الفارق الخارجي والواضح بين السباعيين والاثني عشريين هو اعتقاد الفرقة الاولى ان الامام السادس ، جعفر الصادق ، خلفه ولد له اسمه اسماعيل ؛ بينما يقول الاثنا عشريون ان الامامة انتقلت الى ولد آخر هو موسى الكاظم ثم الى نسله حتى الامام الثاني عشر الذي اختفى . ولا يمكن الجزم بدقة بكيفية حدوث هذا الانقسام ، فالاحداث الاصلية ظلت عرضة للتأكيدات والتأكيدات المضادة . ويحتمل ان اسماعيل كان

محوراً لبعض المكائد الثورية التي سبقت وفاة والده سنة ٧٦٥ ، وان تلك الحركة الثورية استمرت سرا . ما هو معروف تحديدا ان السلطة السياسية تقاسمها ، في اتجاهين ، اشخاص كانوا بمعنى ما من اتباع اسماعيل . وهؤلاء هم القرمطيون او القرامطة الذين ظفروا بالسلطة في البحرين حوالي سنة ٨٩٤ ، والفاطميون الذين اسسوا دولة صغيرة في تونس سنة ٩٠٩ ثم فتحوا مصر سنة ٩٦٩ (٥) . الدولة الفاطمية استمرت حتى سنة ١١٧١ ، غير ان دولة القرامطة في البحرين حكمها مجلس عقلاء بعد سنة ٩٧٧ رغم انها دامت حتى سنة ١١٠٠ .

فيما يخص النظرية السياسية ينصب الاهتمام الاساسي على مفهوم الامام . فالامام يبدو حاكما اوتوقراطيا ، والحكومة الفاطمية كانت ممركزة بصورة شديدة . ولا يدين الامام بشيء لانتخاب الناس له ، فهو يتلقى الامامة من سلفه بما يسمى «النص»، اي انه يمتلك ما يشبه « الحق المقدس » ، وهو فضلا عن ذلك حق في حكم كافة المسلمين . ولقد اعتبر انه من الممكن ، والمألوف في الواقع ، ان يكون الامام « غائبا » ؛ ولكن قيل في أزمنة لاحقة على الاقل ، انه لم يكن غائبا بصورة تامة بل على صلة بوليه المقرب . وفي ظروف ما اعتبر هذا الولي المقرب أماما موثوقا او « اماما مستودعا » لتمييزه عن الامام الحقيقي او « الامام المستقر » . ومن الجلي ان الاول اصبح في وقت من الاوقات ابنا بالتبني للامام الحقيقي في زمنه ، وهو بقدرته هذه يصبح المرشد والراعي للامام المرشح ، اي الابن الحقيقي للامام . والنقلات المتعددة في النظرية هي بالطبع محاولات متنوعة لتقريبها ، النظرية ، من حقائق التاريخ .

ولان الفاطميين زعموا ان امامهم هو الامام الصالح لكل المسلمين ، فقد اوفدوا رسلا الى ارجاء المعمورة العباسية للدعوة لآرائهم السياسية ــ الدينية ولكسب الاتباع والانصار . ولقد

اخذت بعقائدهم بعض العناصر الساخطة في مناطـــق متعددة . نجاحهم الظاهري الرئيسي تم في فترة خلـــو العرش اثر تداعي سلطة البويهيين وقبل ان يبسط السلاجقة نفوذهم على بغداد . احد قوادهم العسكريين حكم بغداد باسم الامام الفاطمي طيلة عام او نحوه . لكن قوة السلاجقة ، بعد سنة ١٠٥٥ ، بلغت حـــداً لا تستطيع عنده انتفاضة موالية للفاطميين ان تمتلك افق النجاح، فتباطأت الدعوة الفاطمية . لكن السخط استمر في اوساط تلـك المجموعات في سوريا وفارس التي تبنت العقائـــد الاسماعيلية (الفاطمية) . وقرب نهاية القرن الحادي عشر تمكنت هـــذه المجموعات من « اجتراح الامر » لوحدها دون انتظار الحكومـــة الفاطمية في القاهرة ، وطريقـــة ترسيخهم لاستقلالهم جديـرة بالوصف .

كان قائد الحركة الاسماعيلية في الاصقاع العباسية يدعى الحسن بن الصباح «٢» . زار الحسن القاهرة سنة ١٠٧٨ ولعله ايقن ان الفاطميين عازفون او عاجزون عن تقديم اي دعم فعـــال لحركته . في عام ١٠٩٠ شرع في انتفاضته باستيلائه على الحصـــن المنيع « الموت » . في عام ١٠٩٤ توفي الخليفة الفاطمي المستنصر بعد حكم طويل وادت دسائس البلاط الى اختفاء ولده وخليفته المرشح نزار وترقية ابنه الآخر المستعلي الى العرش . هنا اعلن الحســـن بدهاء انه يبايع نزاراً ، فأصبح بقولـــه هـــذا الزعيم الفعلي للاسماعيليين الشرقيين دون مفارقة الزعم المحال بأنه نفسه ينتمي الى آل البيت . ولقد ادعى اتصالا بنزار ، لكنه ادرك عند نقطـة ما انه فقد كل اتصال به (٧) .

وتاريخ الاسماعيلية اللاحق نمـــوذج معبر يظهر كيف ان

«٢» تذكر دائرة المعارف الاسلامية ان الحسن الصباح من نسل ملوك حمير القدماء.

الاشكالات السياسية تجور العقيدة الدينية بصورة تامة . وخلال الثورة التي اندلعت سنة ١٠٩٠ اقدم الاسماعيليون « النزاريون » أو « الحشاشون » على ممارسة الاغتيال السياسي ، وهذا يفسر تسميتهم الاوروبية « الفتاك » Assassins . وشقت مجموعات من النزاريين والمستعليين طريقها الى الهند ، حيث وقعت انشقاقات تالية في صفوف كل معسكر . ويعرف غالبية المستعليين في الهند ، اليوم ، باسم « البوهورا » . وبعض النزاريين يعرفون هناك باسم « الخوجا » ، لكن اشهر فرقة نزارية هم اتباع آغا خان المبعثرون على نطاق واسع في بلدان عديدة ، والاقوياء بصورة خاصة في افريقيا الشرقية . لقد تحولوا من هيئة اغتيال الى جماعة متماسكة واسعة الثراء من رجال الاعمال تقدم لاعضائها الاقل ثراء خدمات ومساعدات (٨) .

٣ ـ الشيعية الزيدية :

بغرض استكمال الموضوع تجب الاشارة الى الشيعية الزيدية . الاسم مشتق من زيد ، ابن الامام الرابع علي زين العابدين وحفيد الحسين الذي قتل في كربلاء . توفي زيد في انتفاضة فاشلة ضد الامويين سنة ٧٤٠ ، فارتبطت باسمه مجموعات شتى خلال العهد العباسي الاول وما بعد ، رغم ان اتصالها بأتباعه المقربين ليس واضحا . النقطة التي تميزهم في النظرية قولهم انه ينبغي لاي من ابناء « العائلة » ، قبل مبايعته كامام ، ان يجهر بلقبه على الملأ ويفرضه بالقوة . بمعنى آخر ، رفضوا فكرة « الامام الغائب » واعتنق بعضهم آراء فقهية قريبة الى آراء المعتزلة .

ولقد قامت دول صغيرة في القرن التاسع على اساس النظريات الزيدية ، احداها في ديلم على السواحل الجنوبية لبحر الخزر

واخرى في اليمن . الاولى اندثرت حوالي القرن الثاني عشر ، لكن الاخيرة استمرت مع بعض الانقطاعات حتى يومنا هذا (٩) .

وقد يقال ان الزيديين يمثلون تسوية بين السنة والآراء الشيعية الاكثر صوابا بتأكيدهم الاساسي على الامام او الزعيم المبارك . ويمكن تلمس جذور التفكير السياسي التي تسيطر على نشاطات المسلمين المعاصرين في الاتجاه السني ، غير ان الشيعية تكشف الرغبة العميقة للعديد من المسلمين وتوقهم الحقيقي الى زعيم يهتدي بهدي رباني .

الفصل الحادي عشر

خاتمة : الاسلام في السياسة المعاصرة

١ ـ الاسلام والافكار السياسية الغربية :

ظهرت كتابات المسلمين السياسية المتأثرة بالافكار الغربية في القرن التاسع عشر ، ثم نمت لتصبح سيلا في القرن العشرين . ليس الهدف هنا استعراض تلك المادة بالتفصيل ، بل الاكتفاء بتقديم بعض الخواطر (١) .

من الواضح انه في ازمنة مختلفة قبلت مجموعات معينة الافكار الاوروبية بحماس . وليس واضحا ان كان ذلك القبول ، بصرف النظر عن الحماس ، جزئيا ومحدودا . وغالبا ما يقحم مشهد عن اقتباس المؤسسات الاوروبية بفرض ايهام رجل الدولة الاوروبية ان الدول الاسلامية تحول

نفسها بسرعة الى دول « عصرية » ، جرى هـــذا خصوصا في الامبراطورية العثمانية في القرن التاســع عشر . وسرى عرف التقليد الاعمى للتفاصيل دون ادراك كاف لاسباب هذه الممارسة.
لقد قدم البرلمان المصري خلال عهد الملكية سجلا عن اجراءاته مشابها لسجل هانسار رغم انه ، في ظروف السياسة المصرية ، من الخطأ القول ان ما استخدم في النسخة يشبه عشر ما نفذ في الاصل .
وقد ذكر إن المرشد الديني في مجلس العموم تلقى في الخمسينات رسالة من رجل في دولة اسلامية يعلمه بتسميته مرشدا دينيا في مجلسه النيابي ويسأله النصح عن واجباته في وظيفة كهذه . هناك دوافع اخرى جعلت الافكار السياسية الاوروبية مقبولة عنــد المسلمين ، فقد شاع في بعض الاحيان مفهوم الميل الى تغليــب مصالح طبقة معينة دون غيرها .

(آ) النزوع القومي :

وهي فكرة يلوح انها لقيت قبولا واسعا في البلدان الاسلامية. الفكرة كانت ناجعة بوجه خاص في الصراع ضد استعمار وامبريالية القوى الغربية . وكان « حق تقرير المصير » احد الحقــوق التي صعب على تلك القوى ان تعترض عليها نظريا . وهكذا احتــل النزوع القومي مركز الصدارة في النضال من اجــل الاستقلال ، خصوصا في اوساط السكان المتشبعة بثقافــة عالية أوروبيــة الاتجاه . لعله اقترن جزئيا بعقدة كره الاجانــب المزمنــة لدى الطبقات الدنيا . وحين تم احراز الاستقلال أعطى النزوع القومي قدرا ضئيلا من ترشيد تطور الدولة اللاحق .
وقد حفل التطبيق التفصيلي لمفهوم النزوع القومي بالمصاعب ابسط مثال عليه ايران او فارس ، حيث قام النزوع القومي ، كما جرت الاشارة من قبل ، على اعتناق الشيعية الامامية كدين رسمي

في بداية القرن السادس عشر . وحاولت الطبقة الحاكمة في الامبراطورية العثمانية تصريف الامور لفترة من الزمن على أساس من قومية عثمانية افتراضية ، غير أن الحظ لم يحالف هذا المفهوم ولقي أستجابة ضيقة واثبت مفهوم القومية التركية المناسب انه اشد رسوخا واسهم في تأسيس الجمهورية التركية . وكان القادة الاتراك حريضين على عدم توسيع قوميتهم لتشمل الشعوب التركية في آسيا الوسطى ، اذ ان محاولة كهذه ستوخي بمطامع توسعية وقد تؤدي الى تعقيدات عالمية .

اما القومية العربية فهي موضوع شائك ، لكنه جدير بمعالجة افضل واوسع . لقد ذكر كاتب عربي مسيحي هو جورجانطونيوس في كتابه « يقظة العرب » الصادر عام ١٩٣٨ أن الحركة القومية بدأت في بيروت في جمعية سرية حوالي سنة ١٨٧٥ . وبينما ساد شعور عال بالوعي الذاتي القومي في هذه الفترة ، فالمتفق عليه الآن انه لم تظهر حركة ذات مغزى سياسي حتى دورة القرن . والملاحظات الاشد وضوحا عن الايمان بالعرب كأمة تحفل بها كتابات سوري يدعى عبد الرحمن الكواكبي ، طبعت في مصر بين عام ١٨٩٨ وحتى وفاته عام ١٩٠٢ . الراي التقليدي يميل الى القول ان العربي عربي بنسبه ، اي ان اجداده كانوا من البدو القاطنين في جزيرة العرب . وفي عام ١٩١٥ ، في المفاوضات التي سبقت دخول العرب في الحرب العالمية الاولى ، قنع شريف مكة ، حين تصرف ناطقا باسم « الامة العربية بأكملها » بتسمية البحر الاحمر حدا عربيا للاراضي العربية . وهذا ينطوي على استثناء المصريين رغم لسانهم العربي ، وفي الحقيقة باستطاعة القلائل منهم فقط الزعم بأصل عربي . وطوال زمن ما لم تكن لدى المصريين رغبة في التسمي بالعرب ، بل حاولوا ايضا تطوير قومية مصرية منفصلة تعود القهقرى الى التراث الفرعوني العام ؛ ولطالما تميزت مصر عن بقية العالم الاسلامي خصوصا وانها تمتعت منذ عام

١٨٠٥ بما يشبه الاستقلال الفعلي . كذلك جرت محاولات لتطوير قومية محلية في العديد من الدول ، انقسم اثرها العـالم العربي اهمها قومية سورية وعراقية . وكان عرب شبه الجزيرة العربية اقل تطبعا بالغرب واكثر وعيا بالمحتد والنسب . في مناطق الحكم الفرنسي تتلمذت النخبة الفكرية ثقافة فرنسية فكانت أبطأ في تطور وعي عربي نوعي .

وتطور مفهوم هوية العربي في الفترة ما بين الحربين . وفي عام ١٩٣٨ ، حين عقد الطلاب العرب في اوروبا مؤتمرا في بروكسل، اتيح تعريف العرب بانهم « كل من هم عرب في لغتهم وثقـافتهم وولائهم » . وقصد بالبند الاخير الشعور القومي (٢). ولقد تماشى هذا التعريف بالطبع مع خط التفكير الاوروبي فشمل بذلك امـة اكبر ، فضلا عن ان العديد من مسلمي شبه القارة الهندية وآسيا الجنوبية الشرقية سيزعمون الانتماء الى العرب طبقا لمعيار النسب وسيواجه العديد من سكان المدن في سوريا والعراق صعوبة في نيل مطالبهم . معيار اللغة اكثر اقناعا ، ولكن في عام ١٩٣٨ اقـام نفر من اليهود الناطقين باللغة العربية في بلدان عربية متعددة ، بينما تعتبر اللغة المالطية قريبة الشبه باللغة العربية . معيار الثقافـة يستثني الشعب المالطي الذي ينبغي اعتباره عربيا ويقبل عموما ان تعتبر لغته المالطية لغة متميزة عن العربية . اليهود الناطقون باللغة العربية اشتركوا في جزء لا بأس به من ثقافة جيرانهم المسلمين . وقد رحل بعض منهم الى اسرائيل وكان يحمل آراء صهيونية ، اما ما بقي منهم فيذهب الى حد القول انه « عربي » في اعتبارات معينة . وفي حالات صعبة كهذه يمكن تطبيق معيار « الولاء » على الفرد .

افضى المفهوم الجديد لهوية العربي الى ان يدرك بعض رجال الدولة العرب ، وخصوصا جمال عبد الناصر ، أن القومية العربية تخفي بين طياتها طاقات هائلة . المفهوم نفسه كان واردا في فكرة

الجامعة العربية طالما فتح باب عضوية هذه الهيئة أمام كل « الدول العربية المستقلة » . وكان الاعضاء المؤسسون سنة ١٩٤٥ : سوريا الاردن ، العراق ، العربية السعودية ، لبنان ، مصر ، اليمن . وكان حضور مصر يظهر تأثير المفهوم الجديد للعربي . قوي تأثير المفهوم خلال العقدين التاليين عبر نضال بلدان متعددة لنيل استقلالها . ويمكن رؤية ذلك في انضمام الدول التالية الى عضوية الجامعة خلال هذين العقدين : ليبيا (١٩٥٣) ، السودان (١٩٥٦)، مراكش وتونس (١٩٥٨) ، الكويت (١٩٦١) ، الجزائر (١٩٦٢) . وطبقا للارقام المتوفرة في نهاية عام ١٩٦٦ بلغ عدد سكان الدول الأعضاء في الجامعة العربية ١٠٦ مليون نسمة . واذا كانت هذه الارقام تشمل عددا من البربر والاكراد والسودانيين غير المسلمين، فهناك عرب خارج الجامعة في اسرائيل والمناطق الساحلية من جزيرة العرب من عدن الى البحرين ، ودول موريتانيا وتشاد ، وربما بقعة أو بقعتين في افريقيا . وهكذا وجد المفهوم الجديد للعربي تجسيدا سياسيا هاما .

يمكن دراسة مغزى هذه التطورات من زوايا مختلفة . والزاوية الدينية — أي علاقة النزوع القومي بالاسلام — محط اهتمام خاص . نقطة واحدة يجب تذكرها وهي وجود ٢ — ٣ مليون مسيحي عربي ، وان بعض هؤلاء كانوا قوميين عرب متحمسين خصوصا في المراحل الاولى من الاحياء الادبي العربي . ويبدو شيئا فشيئا أن هناك يقين بأن الاسلام عامل مكون ضروري للقومية العربية ، وهو الرأي الذي يقبل به عرب مسيحيون عديدون (٣) . وثقافة العرب المسيحيين حافلة بطبيعتها بالعناصر الاسلامية ، ومن الصعب عليهم الا يروا محمد « بطلا » قوميا . تحدث سير هاميلتون جيب في محاضرة له في شيكاغو عام ١٩٤٥ عن اخطار النزوع القومي على الاسلام وفقدان جذوره العميقة في نفس المسلم (٤) . ولكن حين يتأمل المرء في كل ما جرى منذ ذلك الحين،

فهو مدعو للتساؤل عنما اذا كانت القومية العربية قد تحولت جزئيا . لعلها كانت في فترة ما هراوة نافعة لطرد الاوروبيين ، كونها بدت في النهاية وكأنها وعي سياسي جزئي بالتعاضد الاسلامي .

ولمسألة علاقة الاسلام بالقومية جوانب عديدة . هناك امة الباكستان مثلا حيث كانت « حالة اسلامها » عنصرا مكونا في « حالتها كأمة » ، طالما ان الباكستان تشكلت من المناطق الاسلامية السابقة في شبه القارة الهندية . ولكن حتى هنا ، الفارق قائم بين أن تكون مسلما وان تكون باكستانيا . وفي مقابل الباكستان توجد في اغلب اجزاء العالم الاسلامي ما يمكن تسميتها قومية اسلامية دنيوية . وهذه تصف حالة اولئك الرجال الذين لا وجود لايمانهم وممارستهم ، لكنهم يحسون بولاء عميق للمجتمع الاسلامي ككيان ثقافي ، هناك على سبيل المثال الطالب الذي ينكر وجود الله لكنه يدافع بشدة عن الاسلام اذا ما هوجم من شخص غربي .

والنقطة التي تتجمع عندها خطوط الفكر المتنوعة وتوجه المراقب هي الحقيقة العميقة للتعاضد الاسلامي ، لاخوة المسلمين . وثبت حتى الآن ان محاولات ايجاد مفاهيم سياسية مناسبة للتعبير عن هذا التعاضد غير دقيقة . بعض المسلمين حلم بوحدة سياسية اسلامية جامعة . غير ان آخرين اعترضوا على هذا التوجه ، ولا يبدو محتملا في المستقبل المنظور ان يجتمع كافة المسلمين في هيئة سياسية واحدة . وبغض النظر عن تعذر ايجاد تعبير خارجي يظل التعاضد حقيقة قائمة . انه حقيقة من النوع الذي يتعلق به الناس حين تزداد حدة ما يعيشونه من توتر . انه اذا في المنظور البعيد عامل يجب اعتباره جديا من قبل رجال الدولة رغم ضآلة مغزاه المباشر (٥) .

(ب) الديمقراطية ، الاستبداد ، الاشتراكية :

ربما كان منتظرا ان يكون اكثر العرب مستعدين لتحويل نظمهم السياسية الى نظم ديموقراطية (٦) . هناك عنصر ديمقراطي في القبيلة العربية ، واجتماع كامل اعضاء القبيلة ليس كاجتماع « المدنية الاغريقية » . لقد اظهرت التجربة مع ذلك ان العنصر الديمقراطي في القبيلة العربية ليس أساسا كافيا لمؤسسات الحكومات القائمة والمرتبطة بالديمقراطيات الحديثة . عدم الكفاية هذا يرجع ربما الى حقيقة ان تصريف عمل القبيلة يتم خلال اجتماعات شخصية وجها لوجه . وفي الديمقراطية الحديثة هناك انتفاء للعنصر الشخصي ، فالناس يتجمعون مع غيرهم في احزاب على أساس برنامج الحزب او سياسته العامة ، وهو امر وجده العرب صعبا . فالسياسة العربية المعاصرة تحتوي على العنصر الشخصي بصورة كبيرة . وحيثما تألفت احزاب فهي تقوم على الولاءات الشخصية وليس على السياسة المجردة غير الشخصية .

ومرة اخرى ، لو فكر المرء بالديمقراطية على انها الحكم في صالح الشعب بأسره ، لما تناسب ذلك بسهولة مع افكار العربي ، والاسلام ، كما لوحظ من قبل ، لا يلتفت عادة الى حقوق الانسان بقدر انشغاله بوصايا الله . لقد جرى الالتفات الى مصالح العامة من السكان في الاراضي الاسلامية ولقيت عناية حسنة ؛ لكن الالتفات ذاك تم بجهود العلماء واستعداء الحاكمين لملاقاة آراء العلماء في كثير من المسائل التي تمس الاناس العاديين ، وحين يكون الحاكمون اقل استجابة لحاجات الرجل العادي يتبقى القليل مما يجب فعله له ، وهي نقطة كانت الشريعة ضعيفة ازاءها . من جهة اخرى ، بقدر ما كانت الجماهير العريضة تقر بالشريعة وتمحض ولاءا عميقا للجماعة الاسلامية ، التي كانت الشريعة عنصرا مكونا لها ، بقدر ما تسير الحكومة المتمثلة للشريعة وفقا

لـ « ارادة الشعب » .

ان الرغبة في وضع دستور اسلامي ـ كما في الباكستان ومصر والسودان ـ هي في جزئها امتثال للفكرة الاوروبية ، فكرة الحكومة الدستورية . وهائلة هي صعوبات صياغة دستور اسلامي في الدولة العصرية ، اذ ان التراث السياسي الاسلامي غامض او بعيد في نقاط عديدة عن الوضوح . ولكن تلوح مع ذلك امكانية تقديم دستور يتطابق مع المبادىء المركزية في الشريعة . وبقدر انجاز وقبول القوانين المناسبة واتباعها من الحاكمين والمحكومين ، بقدر ما تقترب الدولة من الديمقراطية الاوروبية الحديثة في الاهتمام الذي تبديه برفاهية المواطن العادي .

وتتهم النظم السياسية العربية احيانا بالاستبداد وبأنها بالتالي مناهضة للديمقراطية . وفي الاتهام مسحة من الحقيقة فيما يخص العالم الاسلامي الاقدم . فالنظم لم تسيطر على الارادة فقط بل ايضا على النظرة الفكرية للجماهير ، وقد مورس ضغط كبير على حالات الانحراف فانقرض معظمها . لكن الفارق كان هاما بين العالم الاسلامي والمانيا هتلر او روسيا ستالين . لقد سيطر هتلر على افكار الاشتراكية القومية كما كان ستالين المثل الرسمي الاساسي لافكار ماركس ولينين . اما في العالم الاسلامي فلم يسيطر اصحاب السلطة السياسية الفعلية على الافكار . كانت المؤسسات الدينية جزءا من التأسيس لكنها تمتعت ايضا بدرجة من الاستقلال . بصورة خاصة كانت النظرية مقبولة من اوساط السنة في كل مكان حتى ان اكثر السلاطين سطوة خضع للشريعة مثله كمثل المسلم المتواضع . وقد يتفادى السلطان العقوبة في حياته ان خرج على أوامر الله ، لكنه سيدفع الثمن يوم الحساب . وهكذا لم تكن لدى السلطان او غيره من حكام المسلمين السنة سلطة على تفكير الناس كتلك التي استحوذ عليها الديكتاتور الاستبدادي الغربي .

والتفاعل الغريب بين القوى الحديثة والتقليدية تمثله حادثة راهنة ، تافهة بحد ذاتها . في كانون الاول ١٩٦٦ نقضت المحكمة العليا في جمهورية السودان قرارا حكوميا يقضي باعلان الحزب الشيوعي حزبا غير شرعي في السودان ، لكن الحكومة رفضت العمل بقرار المحكمة العليا وواصلت اعتبار الحزب الشيوعي غير شرعي . تظهر هذه الحادثة من جهة أخرى النظرة التقليدية الى القاضي بأنه تابع للحاكم لان الاخير عينه ويحق له بالتالي ان يرفض قراراته . وهكذا لا يوجد سند للفكرة الغربية حول استقلال السلطة القضائية . لكن العديد من المزايا التي تراكمت في الغرب نتيجة استقلال السلطة القضائية كانت مصانة في البلدان الاسلامية تحت سيادة الشريعة «١» . والصعوبة في يومنا هذا تتجلى في وجود نقاط عديدة يكون فيها الاسترشاد بالشريعة ، في فهمها التقليدي ، غير دقيق . هناك بالتالي الحاح كبير على تكييف الشريعة للحاجات المعاصرة .

ويعلو هذه الايام حديث كثير حول « الاشتراكية الاسلامية » مثلما دار الحديث عن « الاشتراكية الافريقية » . والاشتراكيتان توضعان في موازاة الاشتراكية الماركسية . وأفدح اخطار الاشتراكية الافريقية أن تستخدم كفكرة من مجموعات حاكمة لتسويغ سياساتها التي تحقق من خلالها مصالحها الخاصة على حساب خصومها . اما الاشتراكية الاسلامية فهي اكثر صعوبة في المستوى النظري على الاقل ، طالما توجب ان تقترن الاشتراكية الاسلامية

«١» هناك مواقف رائعة لبعض الفقهاء المسلمين في رفض تولي القضاء والخضوع للحاكم . وقد سئل الامام الاوزاعي من عبد الله بن علي العباسي والي الشام: ألا نوليك القضاء ؟ فقال : ان اسلافك لم يكونوا يشقون علي في ذلك واني احب ان تتم ما ابتدأوني به من الاحسان .

بالشريعة . ولعل الاختلاف في الممارسة ليس واسعا للغاية ، فالشريعة لم توضع لترشد الناس حول مشاكل الدولة العصرية . غير ان الحضور النظري المحض للشريعة ، بمعزل عن سكونيتها ، قد يمنع يوما ما ظهور استبداد على النمط الهتلري .

إذاً يمكن الاستنتاج في العموم ان تبني المسلمين للافكار الغربية قد خدم على الدوام بعض الاغراض السابقة . وان حياة المسلمين السياسية تسيطر عليها انماط قديمة . وبرزت على الخصوص مسألتان : اولاهما التعاضد الحقيقي للامة او جماعة المسلمين ، وثانيهما وجود الشريعة كسنّة منزلة من السماء او نموذج للحياة الاجتماعية .

٢ ــ تحقيق امكانيات التكيف :

لقد جرى ماء كثير تحت الجسور منذ ان كتب اللورد كرومر ان « الاسلام المعدل لا يعد اسلاما بعد ذلك » (٧) . لقد طرأت تغيرات عديدة في حياة المسلمين ، ولكن . . . حتى لو اراد المراقبون مناقشة نقطة لتبادر الى الذهن ان الاسلام هو الاسلام . وحين ينظر المرء في حاجة الاسلام المتواصلة الى التكيف لملاقاة مشاكل العالم المعاصر ، فمن الجور ان يتأمل المرء في فراغ حول امكانات التكيف . ومن جهة اخرى ، اذا نظر المرء بعناية الى التاريخ الاسلامي لوجد امثلة عديدة جرى فيها التكيف ، ويعطينا تحليل تلك الامثلة مفتاحا لما سيحدث في المستقبل القريب . كل الاديان الناجزة تميل الى ان تكون محافظة وتكره التغيير ؛ غير ان الاسلام يتميز بقدرة هائلة على مقاومة التغيير ، الامر الذي يسوغ ملاحظة اللورد كرومر بعض الشيء . جزء من السبب يعود الى الاعتقاد العربي البدوي الراسخ الجذور ان الامان يكمن في الالتزام بالسنّة او الطريق الذي سار عليها الاسلاف من القبيلة . الوضع نفسه

يمكن رؤيته في العهد القديم : « هكذا قال الرب : قفوا على الطريق وانظروا واسألوا عن السبل القديمة اين هو الطريـــق الصالح وسيروا فيه فتجدوا راحة انفسكم » (ارميا ١٦٠٦) . ورغم قوة هذا الوضع في الاسلام فان تغيرات تكيفية جرت في الماضي ، وهي تفسر ما يتوقعه المرء من قدرة الاسلام على تكييف نفســه لملاقــاة المشاكل المعاصرة .

احد الطرق التي تبدى فيها التغير التكيفي كانت ظهور زعيم مبارك . ومحمد نفسه شخص من هذا النوع . وتحليه ببركـــة النبوءة جعله قادراً على دعوة العرب الى قبول التغيرات الثورية في حياتهم . وحين يبدأ تأثير التغيرات يظهر الموقف المحافظ اتجاهــا لتأكيد نفسه وللحفاظ الآن على السنّة الجديدة او النهج المتبع ، سنّة محمد . هناك أمثلة وافرة في القرون اللاحقة من التاريــخ الاسلامي لرجال تزعموا على أساس هبة مباركة ، ومن خـــلال الحركة المجمع عليها لتكييف الاسلام وفق الوضــع المعاصر ، في المستوى المحلي على الاقل . ورغم أن الايمان بالزعيم المبارك سمة الشيعة ، فالعديد من امثلة التكيف الناجحة جرت في مناطق ذات سيادة شيعية . حدث هذا عبر ادعاء الزعيم بأنه المهدي . وانتظار المهدي عند المسلمين يقارن بصورة حرفية مع انتظار المسيح عنــد اليهــود (٩) .

وبين الرجال الذين ادعوا هذه المهابة او شيئا قريبا منها يمكن ذكر ثلاثة : ابن تومرت ، عثمان دان فوديو ، احمد مهدي السودان . لقد قادت حركة ابن تومرت (ت ١٤٣٠) الى تأسيس امبراطورية « الموحدين » الذين سيطروا طوال قرن تقريبـا على افريقيا الشمالية الغربية وحكموا اسبانيا نصف قرن آخر ايضا . اما عثمان دان فوديو فقد كان زعيما دينيا في افريقيا الغربية ، اعلن الجهاد عام ١٨٠٤ ضد الحكام المحليين الذين ادعــوا الاسلام وانكر هو اسلامهم . تمخضت حركته عن سلطنة « سوكوتو » وما

اقترن بها من سلطات تدعى احيانا امبراطورية فولاني ، وهي اصل نيجيريا الشمالية اليوم . كان للحركة سمات مهدية وبدا ان بعض الاوساط قد اعتبرت عثمان فوديو مهديا ، ورغم استنكاره لهذه الصفة فقد شجع مسلمي المنطقة على انتظار المهدي في المستقبل القريب (١٠) . مهـــدي السودان شكل جيشا ودولـــة عجز البريطانيون عن اخضاعها طيلة الفترة ما بين ١٨٨٥ و ١٨٩٨ (١١).

في كل من هذه الامثلة يجد المرء ان الزعيم كان اولا واخيرا معلما دينيا ، تعاليمه تشد الشباب اليافعين وغـــيرهم ايضا . العقيدة الاسلامية هي ما يبشر به ويدعو اليه ، لكن دعوته تفردت بتشديدات خاصة . واو درست هذه بعناية فستكشف عن اشارة الى وضع معاصر وتلقي الضوء على مخرج للسخط المحلي . بعض من عقائد ابن تومرت المتميزة مثلا كانت الهجوم على سمات حركة مماثلة تقريبا في شمالي غربي افريقيا في عصره (وهي حركـــة « المرابطين ») . وبشر الاثنان الآخران بتعاليم مرتبطة بالسخـــط الناشىء عن انعزال المجتمع التقليـــدي وسط الاتصالات مـــع الاوروبيين . وفي الامثلة الثلاثة كلها كان الشكل المتميز للعقيدة الاسلامية قد اصبح محورا مركزيا لوحدة سياسية اشد قوة ، وهو يعد استجابة كافية لمشاكل العصر .

وينتقد الاوروبيون في بعض الاحيان المهدية ، والاسلام عموما، لتبني سياسة نشر العقائد الدينية بقوة السلاح (١٢) . وهـــم بذلك يسيئون فهم السمة الجوهرية الدينية للحركات المهدية . والصحيح انه يمكن تحوير مفهومي المهدي والجهاد لخدمة اغراض فرد ما او مجموعـــة . ويفسر الجهاد الذي يقوده المهدي في حالات ما بعبارات ادق من عصر محمد ، فهو لم يكن يشن ضد الوثنيين فقط بل ايضا ضد هراطقة المسلمين ؛ ومن السهولة بمكان توسيع الهرطقة لتشمل قبائل مجاورة يمكن للمرء ان يغنم منها عبيـــدا لتمويل تجارة الرقيق . وبصرف النظر عن امكانية التحوير هذه،

فالتشديدات الجديدة عند المهدي او اي زعيم آخر كانت في جوهرها محاولات لتطويع العقائد الدينية الموروثة كي تناسب المشاكل المعاصرة . ومن وجهة نظرنا الحاضرة ما يهم في هذه الامثلة التاريخية انها تظهر كيف تفجر بركة الزعيم حماسا كافيا بين اتباعه يدفعهم لقبول تعاليمه الدينية وممارسته ، اسوة بالتغيرات السياسية والاجتماعية اللازمة .

طريقة اخرى اجريت فيها التغيرات التكيفية وهي نشاطات العلماء او المفكرين بمعنى اوسع . هناك مجالان هامان في تاريخ الاسلام المبكر تولى المفكرون فيهما بنجاح اجراء التغيرات التكيفية: تنقية الشريعة والاتجاه السني في القرن التاسع ، وتمثل الفكر الاغريقي بين القرنين التاسع والثاني عشر .

لقد قيل شيء ما عن تنقية الشريعة والمضاعفات المتعددة لهذه العملية في حياة المسلمين (١٣) . وجزء هام من الانجاز كان مثل وممارسات المجتمع البدوي التي عدلها محمد ذاته لتناسب الحياة في المدينة خلال حياته ، ثم تطويعها المدن الاكثر تعقيدا في الشرق الاوسط خلال القرن التاسع . هذا الانجاز كان حصيلة قدر هائل من النشاط الفكري . ففي البداية كانت حلقات التقاة في مساجد المدن الرئيسية هي التي ناقشت تطبيق المبادىء الاسلامية على المسائل العصرية ودشنت بداية عمل شاق من التصنيف . بعد وصول العباسيين الى السلطة سنة ٧٥٠ مورس ضغط على مجموعات متعددة من التقاة لتنتقل الى درجة ما من التوحيد ، وعنى ذلك المزيد من التصنيف . وساد مجرى هذه العملية الاخيرة اتفاق عام على ان الاعراف المقرة يجب تعديلها قياسا على قدوة محمد ، وهي القدوة الواردة في الاحاديث . وتم التوصل الى وضع معايير للتمييز بين الاحاديث الصحيحة والمنحولة وجمع الاحاديث الصحيحة ، وعلى اساس من ذلك : استنباط ميثاق من السلوك للاعداد المتزايدة من سكان المدن في العالم الاسلامي .

وتضافرت جهود مفكرين دينيين لا حصر لهم في انجاز ذلك كله . وحدث التغيير ايضا دون ان يبدو حدوثه جليا ، فالجماعة ببساطة لا زالت تتبع قدوة محمد . لقد اقتفوا اثره بالتأكيد . ولكن كان هناك تكييف ايضا ؛ ولعل اخفاء التكييف جعل المزيد منه صعبا .

طريقة اخرى توصل بها المفكرون الى التكيف وهي تمثل الفكر الاغريقي بما فيه الطب والعلوم الاخرى . وكان التكيف ضروريا لان الفكر الاغريقي كان ذروة الانجاز الفكري لانسان البحر الابيض المتوسط والشرق الاوسط في تلك الحقبة من الزمان، ثم ان الاحتكاك بالتراثين الهندي والصيني كان طفيفا . والفكر الاغريقي هو الارث الفكري لمثقفي مصر والعراق وسوريا الذين اهتدوا الى الاسلام ابتداءا من القرن الثامن ؛ وكان ضروريا ان يتسق معتقدهم الجديد مع ارثهم الفكري . وقد تنامى عند العديد من المسلمين ، وبينهم الخلفاء ايضا ، اهتمام عملي بالطب والفلك الاغريقيين (الفلك لطابعه التنجيمي) ؛ وكانت دراسة هذه العلوم عسيرة بغير دراسة الفلسفة الاغريقية . واخذ المدافعون عن الاسلام يدركون الحجج القوية التي استمدها خصومهم من الفلسفة والمنطق الاغريقيين . وعموما ساد اهتمام واسع بالفكر الاغريقي اعطى ترجمات عديدة للاعمال الاغريقية ، بعضها بصورة غيرمباشرة عن السريانية والاخرى مباشرة عن الاغريقية (١٤) . ونظم عمل الترجمة للمرة الاولى في عهد المأمون (٨١٣ – ٨٣٣) .

وبالطبع لم تكن الترجمة بحد ذاتها عملية تمثل رغم كونها اساسا له . بدأ بعض الفقهاء في تعديل جزء من المناظرات والافكار الاغريقية لاهداف دفاعية ؛ تلت ذلك نقاشات مريرة بين المسلمين الذين اقروا ببعض هذه المناظرات واولئك الذين انكروها . وقد برز دائما اتجاه لدى من أقروا المناظرات الفقهية بالاساوب الاغريقي للمضي بعيدا في قبول الافكار الاغريقية . ويذكر ان ذلك ورد عموما لدى المجموعة الفقهية المعروفة باسم المعتزلة . المرحلة الاولى

من التمثل يمكن القول انها جرت حين قرر الفقيـــه الاشعري (ت ٩٣٥) ، رغم تتلمذه على يد المعتزلة ، ان ينفصـــل عنهم ويستخدم نمط محاججتهم في الدفاع عن الاشكال السنية ، المقبولة على نطاق واسع ، من العقيدة الاسلامية . وفي هذا الوقت ظهـــر « الفلاسفة » وهم الذين قالوا باسلامهم لكنهم اعتنقوا آراءا كانت في جوهرها افلاطونية جديدة . اشهر هؤلاء الفارابي (ت ٩٥٠) وابن سينا (ت ١٠٣٧) اللذين كانت محاججتهما متفوقة تقنيعا على الفقهاء السنة المعاصرين لهم . المرحلة الثانية من التمثـــل جرت حين سيطر الفقيه الغزالي (ت ١١١١) على تعاليم الفلاسفة واستخدم المناهج المنطقية في فقهه ، واشار الى تلك العقائـــد الميتافيزيقية منها التي لا تتفق مع تعاليم القرآن والسنّة . ومنذ ذلك الوقت وفيما بعد قبل معظم الفقهاء الاسلاميين ، واستخدموا الجوانب التقنية من الفكر الاغريقي ، بينما رفضوا مجمل الميتافيزيقا الاغريقية . ورسخ الاسلام لنفسه مكانة في أرقى مناحي الحيـــاة الفكرية في تلك الحقبة والمنطقة ، وكان ذلك انجازا مرمـــوقا في التكيف .

الا ان طريقة ثالثة اتبعت لاجراء تغيير يكيف تعاليم وممارسة الاسلام للظروف الجديدة وهي «الاجماع»، واساسه اجماع جماعة المسلمين بأسرها . ويمكن اعتبار الاجماع جانبا من تعاضد الجماعة التي شدد عليها من قبل ، ومن الواضح انه لا يمكن لاي تغيير ان يكون فعالا الا اذا تصادف مع اقرار غالبية المسلمين . جزء مـــن انجاز المفكرين في تحقيق حالات التكيف كان فوزهم بموافقـــة الجماهير . غير ان اجماع الجماعة ليس طيّعا دائما في اتباعـــه للمفكرين . ويستشهد عادة بمثال تحريم العلماء لشرب القهـــوة واضطرارهم الى السماح به لوقوف اجماع الناس ضده بشكـــل كامل (١٥) . والاجماع ، او احساس جماعة المسلمين العام ، هو بذلك قوة يحسب حسابها حتى لو كانت حركتها بطيئة .

هذه اذا ثلاث طرق كيفت بها الجماعة الاسلامية نفسها في الماضي للظروف المستجدة . الى اي مدى تبرر لنا استخلاص النتائج عنها ؟ فيما يخص الطريقتين الاولى والثالثة لا يمكن الجزم بشيء محدد . ظهور الزعيم المبارك هو دائما مجرد امكانية ، ولا يمكن للمرء ان يستبق القول اين ومتى سيظهر . ولايمكن ايضا البت بأن تأثير ظهوره سيكون محليا ومعاصرا ام عالميا وأزليا . وبالمثل ، قبول التغيير عبر اجماع الجماعة ممكن غالبا ، لكن توقعه مسبقا نادر . فيما يخص الطريقة الثانية ـ اي نشاطات المفكرين ـ هناك امكانية لذكر القليل عن المستقبل ، حيث جرى نشاط ما لملاقاة الوضع الجديد . وتقارن تماما جهود تنقية الشريعة بمحاولات تقريب الاعراف الاسلامية الاجتماعية بالاوروبية ، خصوصا منها المسائل المتعلقة بوضع المرأة . لقد حقق العلماء تقدما هنا ، في غمرة زعمهم بعدم المساس بالمبادىء الاسلامية ، وهم لا ينكصون الى الاعراف الاسلامية البدائية التي عدّلت بمرور الزمن . يذكّر هذا كله بما فعله اسلافهم في القرن التاسع ، ولكن، بينما سمحوا بالعديد من التحسينات ، بدا انهم يقيدون اي تعديلٍ جذري يقترب من العالم المعاصر .

هناك ايضا تطورات في الحاضر تقارن بالتمثل القروسطي للفكر الاغريقي ، اي تمثل الفكر العلمي الاوروبي . ويمكن التمييز هنا بين مجموعتين من المفكرين : العلماء من جهة ، والمتشبعون بثقافة عادية اوروبية النمط من جهة اخرى . وقد جرى احتكاك سطحي بين المجموعتين حتى الآن . مثلما كان لعلماء القرنين الحادى عشر والثاني عشر احتكاك طفيف بالفلاسفة. وحتى العصر الراهن كانت ثقافة العلماء ذات نمط تقليدي دون مزيج اوروبي ، بينما تلقى المفكرون العصريون حدا أدنى من هدي الدين الاسلامي ، وذلك في مستوى ابتدائي . هناك اشارات ان جسورا ستمتد بين المجموعتين . لقد جرى تحديث مناهج جامعة الازهر ومراكز

اخرى ؛ ويظهر بعض المفكرين اهتماما متزايدا بالدين . ولقد كان السيد محمد اقبال رائداً في ذلك بكتابه « تجديد الفكر الديني في الاسلام » (١٦) ، حيث تظهر بوضوح بعض تأثيرات نيتشه وبيرغسون . ويتبعه الآخرون رغم ان احداً منهم لم يبلغ ما بلغه اقبال . ولا ريب في انه سيجري التوصل الى المزيد من التكيف، وبذلك ، من يدري ؟ قد يرتّب المشهد لظهور زعيم مبارك يصبح شخصية عالمية . فاذا اخذت تطورات المستقبل هذا المسار ، من المحتمل ان العالم الاسلامي سيظل مخلصا لتراثه ، بما فيه تراثه السياسي الذي درست مفاهيمه الاساسية هنا .

ملحق

دستور المدينة

« بسم الله الرحمن الرحيم ، هذا كتاب من محمد النبي (ص) بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب ، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم .

١ ــ انهم امة واحدة من دون الناس .

٢ ــ المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٣ ــ وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى ، كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين .

٤ ــ وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الاولى .. (كما في الفقرة ٣) .

٥ ــ وبنو الحارث ... (كما في الفقرة ٣)

٦ ــ وبنو جشم ... (كما في الفقرة ٣)

٧ ــ وبنو عمرو بن عوف ... (كما في الفقرة ٣)

٨ ــ وبنو النجار ... (كما في الفقرة ٣)

٩ ـ وبنو النبيت ... (كما في الفقرة ٣)

١٠ ـ وبنو الأوس ... (كما في الفقرة ٣)

١١ ـ وان المؤمنين لا يتركون مفرَحا بينهم ان يعطوه بالمعروف في فداء او عقل .

١٢ ـ وان لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه .

١٣ ـ وان المؤمنين المتقين على من بغى منهم ، او ابتغى وسيعة ظلم او اثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين ، وان أيديهم عليه جميعا ، ولو كان ولد أحدهم .

١٤ ـ ولا يقتل مؤمن مؤمنا في كافر، ولا ينصر كافر على كافر

١٥ ـ وان ذمة الله واحدة ، يجير عليهم ادناهم ، وان المؤمنين بعضهم موالي بعض .

١٦ ـ وانه من تبعنا من يهود فان له النصر والاسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم .

١٧ ـ وان سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله ، الا على سواء وعدل بينهم .

١٨ ـ وان كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضا .

١٩ ـ وان المؤمنين يبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله .

٢٠ ـ وانه لا يجير مشرك مالا لقريش ولا نفسا ، ولا يحول دونه على مؤمن .

٢١ ـ وانه من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة فانه قود به الا أن يرضي ولي المقتول ، وان المؤمنين عليه كافة ، ولا يحل لهم الا قيام عليه .

٢٢ ـ وانه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة ، وآمن بالله واليوم الآخر ان ينصر محدثا ولا يؤويه ، وانه من نصره أو آواه فعليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل .

٢٣ ـ وانكم مهما اختلفتم فيه من شيء ، فان مرده الى الله عز وجل ، والى محمد (ص) .

٢٤ ـ وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين .

٢٥ ـ وان يهود بني عوف امة مع المؤمنين ، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم ، مواليهم وانفسهم الا من ظلم وأثم ، فانه لا يوقع الا نفسه واهل بيته .

٢٦ ـ وان ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف .

٢٧ ـ وان ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف .

٢٨ ـ وان ليهود بني ساعدة مثل ما ليهود بني عوف .

٢٩ ـ وان ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف .

٣٠ ـ وان ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف .

٣١ ـ وان ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف ، الا من ظلم وأثم ، فانه لا يوقع الا نفسه واهل بيته .

٣٢ ـ وان جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم .

٣٣ ـ وان لبني الشطيبة مثل ما ليهود بني عوف ، وان البر دون الاثم .

٣٤ ـ وان موالي ثعلبة كأنفسهم .

٣٥ ـ وان بطانة يهود كأنفسهم .

٣٦ ـ وانه لا يخرج احد منهم الا باذن محمد (ص) .

٣٧ ـ وان على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم ، وان بينهم النصر على من حارب اهل هذه الصحيفة ، وان بينهم النصح والنصيحة ، والبر دون الاثم ، وانه لم يأثم امرؤ بحليفه ، وان النصر للمظلوم .

٣٨ ـ وان اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين .

٣٩ ـ وان يثرب حرام جوفها لاهل هذه الصحيفة .

٤٠ ـ وان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .

٤١ ـ وانه لا تجار حرمة الا باذن اهلها .

٤٢ ــ وانه من كان بين اهل هذه الصحيفة من جـــدل او اشتجار يخاف فساده فان مرده الى الله عز وجل ، والى محمد رسول الله (ص) .

٤٣ ــ وانه لا تجار قريش ولا من نصرها .

٤٤ ــ وان بينهم النصر على من دهم يثرب .

٤٥ ــ واذا دعوا الى صلح يصالحونه ويلبونه فانهم يصالحونه ويلبونه ، وانهم اذا دعوا الى مثل ذلك فأن لهم على المؤمنين ، الا من حارب في الدين ، على كل اناس حصتهم من جانبهم الذي قبلهم .

٤٦ ــ وان يهود الأوس ، مواليهم وانفسهم ، على مثل مـــا لاهل هذه الصحيفة .

٤٧ ــ ... وان الله على أصدق ما في هذه الصحيفة ... وانه من خرج آمن ، ومن قعد آمن بالمدينة ، الا من ظلم او أثم ، وان الله جار لمن بر واتقى ، ومحمد رسول الله (ص) «١» .

«١» سبق للمؤلــف ان نشر الوثيقــة في كتابــه « محمد في المدينــة » وناقشها بصورة مفصلة ودرس اسلوبها ومفرداتها واستنتج انها بالشكل الذي يرد عند ابن اسحاق مجموعة بنود وعهود كان الرسول قد عقدها مع الفئـــات المذكورة في ازمنة مختلفة ، ودليله الاساسي في ذلك ان اليهود في «الدستور» قد اعتبروا في عداد الامة ، وهو حالهم في بداية الهجرة الى المدينة ، كما ان الوثيقة تعود الى ازمنة مختلفة متعددة . ومن الجدير بالملاحظة انها لا ترد سوى في سيرة ابن اسحاق التي نقلها ابن هشام . وقد تحرى « وات » الدقة القصوى في ترجمتها الى اللغة الانكليزية بلغة رائعة ومتينة وامينة .

وفي الوثيقة بعض المفردات القديمة ، الربعة هي الحال عند مجيء الاسلام ، يتعاملون اي يؤدون دية الدم ، العاني هو الاسير ، المعاقل هي الديات ، المفرح هو المثقل بالدين ، الدسيقة هي الكبيرة ، اعتبطه اي قتله بلا جناية ، قود به اي يثأر من القاتل تعويضا ، يوقع اي يهلك .

هوامش

NOTES

ې

Abbreviations

EI[1], *EI*[2]: *Encyclopaedia of Islam*, first and second editions.
EI(S): *Shorter Encyclopaedia of Islam.*
GAL, *GALS*: see Chapter 9, note 11.
Islam and Integration: W. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, London, 1961.
Mecca: W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953.
Medina: W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1956.
Prophet and Statesman: W. Montgomery Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, London, 1961.

In Qur'ānic references, where two verse numbers are given (separated by a stroke), the former is that of the Egyptian official edition and the latter the older European numbering. Where only one number is given, the two coincide.

Chapter One

1. A justification of these statements will be found in the author's *Muhammad Prophet and Statesman*, and also, more fully, in *Muhammad at Mecca.*
2. This position is argued for in *Muhammad at Medina*, 225-8. For the complete text see Appendix, pp. 130-4 above. Cf. also R. B. Serjeant, 'The "Constitution of Medina"', *Islamic Quarterly*, viii (1964), 3-16.
3. Cf. *Exodus*, 21.23 f., etc., which are referred to in *Matthew*, 5.38.
4. Cf. Austin Kennett, *Bedouin Justice*, Cambridge, 1925, dealing with British administration in Sinai.
5. Alois Musil, *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, New York, 1928, 493, etc.
6. Cf. Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Halle, 1888, i. 104-7; translated by S. H. Stern as *Muslim Studies*, i, London, 1968.

7. *Rwala Bedouins*, 451; the concept of protection is dealt with in pp. 438-54 and of vengeance in pp. 489-503.
8. Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'ān*, Baroda, 1938, s.v.; Josef Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin, 1926, 52.
9. Rudi Paret, art. 'Umma' in *EI*(*S*).
10. Ibn-Sa'd, *Ṭabaqāt*, i/2.16 (§2); aṭ-Ṭabarī, *Annales*, i. 1561-8, from Ibn-Is'ḥāq, translated by Alfred Guillaume in *The Life of Muhammad*, London, 1955, 654-7.
11. Cf. Watt, *Medina*, 247, 360; the phrase 'party of God' (*ḥizb Allāh*), which is also found, is perhaps non-technical.
12. Cf. Watt, *Medina*, 141 f.
13. *The Arabs*, London, 1937, 125.
14. E.g. Musil, *Rwala Bedouins*, 504-661, esp. 506-40.
15. Cf. Watt, *Islam and Integration*, 65-7.
16. Cf. Watt, *Medina*, 105-17.

Chapter Two

1. 42.10/8; 4.59/62; 24.47/6-52/1.
2. 8.41/2; cf. *Medina*, 232, 255.
3. For the Pledge of Good Pleasure (*bay'at ar-riḍwān*) cf. Watt, *Medina*, 50 f., 234.
4. Cf. *Medina*, 233.
5. Cf. *Medina*, 242, 356 f.
6. Cf. *Medina*, 357, no. 10.
7. Cf. *Medina*, 355 ff., nos. 4, 12, 15.
8. There is a list of nearly forty men in *Medina*, 366-8; cf. ib. 235-8. Sura 4.59/62 enjoins obedience not only to Muḥammad, but also to those in authority among the Muslims.
9. Cf. *Medina*, 190, 235.
10. Cf. *Medina*, 190.
11. *Das Leben Muhammeds*, Leipzig, 1930, 154; 'Bei einer rein geistigen Bewegung . . .'.
12. Cf. Watt, *Islam and Integration*, 174-8.
13. Cf. Bruce M. Borthwick, 'The Islamic sermon as a channel of political communication', *Middle East Journal*, xxi (1967), 299-313.

Chapter Three

1. Cf. aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr*, on 2.30/28 (= i. 153 of old edition).
2. The treatment of Khalīfa in this and the following paragraphs is based on my article 'God's Caliph', *Minorsky Memorial Volume*, Cambridge, forthcoming.
3. Cf. Th. Nöldeke, etc. *Geschichte des Qorans*, Hildesheim, 1961,

iii. 210, n. 6. In Turkish the word and its variants mean a subordinate official.

4. Glaser, no. 618; quoted from R. Blachère, *Le Coran*, Paris, 1949, p. 241 (note on 38.26/5).
5. For the use of this title cf. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, ii. 61 f., also in *Revue de l'Histoire des Religions*, xxxv (1897), 335-8; T. W. Arnold, *The Caliphate*, Oxford, 1924, 44 f., 51 f.; Watt, 'God's caliph'; Emile Tyan, *Institutions du Droit Public Musulman*, i, 'Le Califat', Paris, 1954; Armand Abel, 'Le Khalife, présence sacrée', *Studia Islamica*, vii (1957), 29-45.
6. Goldziher, in *RHR*, xxxv (1897), 331-5.
7. Cf. art. 'Amīr al-Mu'minīn' by Sir Hamilton Gibb in *EI*².
8. The tangle is being unravelled by recent studies, especially some made at Naples; see art. "Alī' in *EI*² by Laura Veccia Vaglieri. An important study of the tendencies of historians is *'Alī and Mu'āwiya in early Arabic tradition*, by Erling Ladewig Petersen, Copenhagen, 1964.
9. Cf. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, ii. 31.
10. The best general account for the topics covered is Henri Lammens, *Le Berceau de l'Islam: l'Arabie occidentale à la veille de l'hégire*; i (all published), 'Le climat, les bédouins', Rome, 1914. Most of the second half deals with the position of the *sayyid*. For modern parallels cf. Musil, *Rwala Bedouins*, 50 f., etc. Other useful articles are: Carlo A. Nallino, 'Sulla costituzione delle tribu arabe prima dell' Islamismo', in *Raccolta di scritti*, Rome, 1941, iii. 64-86; E. Bräunlich, 'Beitrage zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme', *Islamica*, vi (1933/34), 68-111, 182-229; Joseph Henninger, 'La société bédouine ancienne', in F. Gabrieli (ed.), *L'antica società beduina*, Rome, 1949, 69-93.
11. For the early history of judicial administration cf. N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh, 1964, 21-35; J. Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford, 1964, 15-27; Emile Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Paris, 1938, i. esp. 98-138.
12. This view is expounded at greater length and with references in 'Shī'ism under the Umayyads', *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1960, 158-72.
13. Pp. 123-5.

Chapter Four

1. Ibn-al-Athīr, *Kāmil*, Cairo, 1348, ii. 350 f. (A.H. 15). Cf. also *EI*², arts. "Aṭā'' (Cl. Cahen), 'Dīwān' *ad init.* (A. A. Duri), 'Djaysh', i (Cl. Cahen); *Islam and Integration*, 96.

2. Cf. Rudolf Veselý, 'Die Anṣār im ersten Bürgerkriege (36-40d.H.)' *Archiv Orientální*, xxvi (1958), 36-58.
3. Cf. the theorist al-Māwardī, *Al-aḥkām as-sulṭāniyya*, 351, French tr. 439. In practice there were some minor exceptions.
4. In *Modernization of the Arab World*, ed. J.H. Thompson and R.D. Reischauer, Princeton, 1966, 60, from an article 'The Rôle of the Army in the Traditional Arab State' (pp. 52-60).
5. Cf. *Medina*, 358-60; A. S. Tritton, *The Caliphs and their Non-Moslem Subjects*, Oxford, 1930.
6. Cf. *EI*^{2}, art. 'Dhimma' by Cl. Cahen.
7. Cf. A.H. Hourani, *Minorities in the Arab World*, London, 1947.
8. Cf. *EI*^{2}, arts. ''Āmil' (A.A. Duri), 'Amīr' (Cl. Cahen).

Chapter Five

1. Cf. Watt, 'Khārijite thought in the Umayyad Period', *Der Islam*, xxxvi (1961), 215-31; *Islam and Integration*, 94-104.
2. Cf. *Qur'ān*, 6.57; 12.40, 67; etc.
3. Cf. *Mecca*, 137-40.
4. Cf. *EI*^{2}, art. 'Azāriḳa' (R. Rubinacci).
5. Cf. *EI*(*S*), art. 'Ibāḍiya' (T. Lewicki).
6. Cf. references in ch. 3, n. 12, and ch. 5, n. 1.
7. Cf. *EI*^{2}, art. 'Ḥanīf' (Watt).
8. *La Passion d'al-Hallaj*, Paris, 1922, i. 182-9, with materials for the early history of this use of *zandaqa*.

Chapter Six

1. Cf. Hamilton A.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, London, 1962, esp. p. 14.
2. For 'the ancient schools of law' cf. Schacht, *Introduction to Islamic Law* and Coulson, *History of Islamic Law*; for the 'pious opposition' cf. J. Wellhausen, *The Arab Kingdom, and its fall*, Calcutta, 1927; for 'the general religious movement' cf. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 30.
3. Cf. Watt, 'The Early Development of the Muslim Attitude to the Bible', *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, xvi (1957), 50-62, esp. §1; also *Islam and Integration*, 259 f.; and *EI*^{1}, art. 'Taḥrīf' (F. Buhl).
4. Cf. J.A.C. Brown, *Techniques of Persuasion: from Propaganda to Brainwashing*, Harmondsworth, 1963, 25.
5. Cf. Cl. Cahen, in von Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, p. 142; but contrast p. 152.

6. The name *mujtahid* is given to al-Isfarā'īnī (d. 1027) and al-Māwardī (d. 1058); cf. Ibn-Khallikān (tr. De Slane), i. 8, and Yāqūt, *Muʿjam*, v. 409. Al-Juwaynī (d. 1085) spoke as if a group of *ahl al-ijtihād* still existed (*Irshād*, ed. Cairo, 426).
7. Cf. Schacht, *Introduction to Islamic Law*, index, for the various points mentioned.
8. Cf. (a) *The Book of Knowledge*, tr. by Nabih Amin Faris, Lahore, 1962, especially section 4; (b) *The Faith and Practice of al-Ghazālī*, tr. W.M. Watt, London, 1953, esp. 55-8. For the following references to al-Ghazālī's career, cf. Watt, *Muslim Intellectual*, Edinburgh, 1963.
9. A general account is given in *EI(S)*, art. 'Ṭarīḳa' (Louis Massignon); cf. also A.J. Arberry, *Sufism*, London, 1950, 84-92.
10. Cf. Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Ibn Taimīya*, Cairo, 1939, 31.
11. Cf. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, 28-32, esp. 31; also relationships between the religious institutions and the orders in the Ottoman empire, cf. H.A.R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, London, 1950, 1957, i/2, 179-206.

Chapter Seven

1. *EI*[2], art. ''Abd al-Ḥamīd b. Yaḥyā . . .' (H.A.R. Gibb); also Gibb, *Studies*, 63; cf. al-Masʿūdī, *Murūj adh-Dhahab*, vi. 64, where Marwān II reads about the Persian kings.
2. There is now a full and authoritative study by Dominique Sourdel, *Le Vizirat ʿAbbāside de 749 à 936*, Damascus, 1959-60. Cf. also S.D. Goitein, 'The Origin of the Vizierate and its True Character', reprinted from *Islamic Culture*, xvi (1942) in *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, 1966, 168-96.
3. Cf. *EI*[2], art. 'Barāmika', chiefly by D. Sourdel.
4. Cf. F. Gabrieli, 'L'opera di Ibn al-Muqaffaʿ', *Rivista degli studi orientali*, xiii (1931-2), 197-247; Gerard Lecomte, *Ibn Qutayba*, Damascus, 1965, 184-9; F.R.C. Bagley, *Ghazālī's Book of Counsel for Kings*, London, 1964, lix-lxiv.
5. General accounts of the 'Mirrors'; Gustav Richter, *Studien zur Geschichte der älteren arabischen Fürstenspiegel*, Leipzig, 1932; Erwin I.J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: an Introductory Outline*, Cambridge, 1958, 67-83; Bagley, *op. cit.*, esp. ix-xvi, lvi-lxxiv.
6. London, 1951.
7. London, 1960.

8. Translated by F. R. C. Bagley, as mentioned in a previous note; (Arabic title *Naṣiḥat al-Mulūk*); a rival *Sirāj-al-Mulūk* by aṭ-Ṭurṭūshī (d. 1126) is translated into Spanish.
9. Paris, 1954; 'Le livre de la couronne . . .'
10. Cf. H. A. R. Gibb, 'The Social Significance of the Shuubiya', reprinted in *Studies on the Civilization of Islam*, 62-73.
11. The contrast of the two blocs is worked out more fully in 'The Political Attitudes of the Muʿtazilah', *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1963, 38-57, esp. 43-6. A similar distinction, though referring to a slightly later period, is made by Louis Massignon, *Passion d'al-Hallāj*, i. 204.
12. Cf. Watt, 'The Rāfiḍites', *Oriens*, xvi (1963), 110-21.
13. Petersen, *'Alī and Muʿāwiya in Early Arabic Tradition*.
14. Cf. Ch. Pellat, *Le Milieu Baṣrien et la Formation de Ǧāḥiẓ*, Paris, 1953, 188-94.
15. Cf. W. M. Patton, *Aḥmed b. Ḥanbal and the Miḥna*, Leiden, 1897.
16. Cf. Watt, 'Political Attitudes' (see note 11 above).

Chapter Eight

1. Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, London, 1907, etc., 79.
2. Cf. *EI*², arts. '*dār al-ʿahd*' (H. Inalcik), '*dār al-ḥarb*' (A. Abel), '*dār al-islām*' (A. Abel), '*dār al-ṣulḥ*' (D. B. Macdonald, A. Abel); also M. Khadduri, *War and Peace in the Law of Islam*, Baltimore, 1955; id., *The Islamic Law of Nations, Shaybānī's Siyar*, Baltimore, 1966; M. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, Hyderabad, 1941/2.
3. Cf. Gardet, *Cité musulmane*, esp. 97 and index s.v. *āmān*; also Khadduri, *War and Peace*, 220 f.
4. See especially Wilfrid Cantwell Smith, *Islam and Modern History*, Princeton, 1957, 206-55.
5. Cf. *EI*², art. 'Ḥadīth' (J. Robson); H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, London, 1949, ch. 5, pp. 72-87.
6. Cf. Coulson, *History of Islamic Law*, 174-6.
7. Cf. Schacht, *Islamic Law*, 50-2; Coulson, *Islamic Law*, 128-32, etc.
8. Cf. Gibb and Bowen, *Islamic Society and the West*, i/1. 23 f.; Schacht, *Islamic Law*, 91 f.; Levy, *Social Structure of Islam*, 266-9.
9. Cf. Gardet, *Cité musulmane*, 185-7.
10. The brevity of the mention of rights in Gardet, *Cité musulmane*, 200, shows the minimal importance of this concept in Islam; cf. *ibid.*, 38, 93, 118.

11. Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom*, Leiden, 1960, 122. Cf. Gardet, *Cité musulmane*, 69-72.
12. Louis Massignon's *Passion d'al-Hallāj*, Paris, 1922, is one of the most important works by an occidental Islamist in the present century. The first volume traces his career in its historical context and has useful political insights. The second volume, dealing with theology, is difficult to read, but is an invaluable store of references and suggestions. Part of chapter 12 (pp. 719-71) deals with politics.
13. Cf. pp. 55-9.
14. Cf. p. 128 below, and *Islam and Integration*, pp. 203-4.
15. Cahen in von Grunebaum (ed.), *Unity and Variety in Muslim Civilization*, p. 144.

Chapter Nine

1. Cf. *EI*², arts. ''Abbāsids' (B. Lewis, p. 18a), 'Aghlabids' (iii, ad. init.).
2. For the dynasties cf. C.E. Bosworth, *The Islamic Dynasties*, Edinburgh, 1967, pp. 99-106; or general histories of the Islamic world.
3. Cf. *EI*², art. 'Buwayhids' (C.C. Davies), also ''Abbāsids'.
4. Cf. *EI*², art. 'Atabak' (Cl. Cahen); A.H. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the time of Suleiman the Magnificent*, Cambridge, 1913, etc.
5. 'Al-Māwardī's Theory of the Khilāfah', *Islamic Culture* (Hyderabad), xi (1937), 291-302; reprinted in *Studies*, 151-65; see esp. p. 152 f.
6. *Studies*, 162.
7. *Archives d'histoire du droit oriental* (Paris), iii (1939), 401-10; reprinted in *Studies*, 141-50.
8. *Studies*, 148.
9. E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*. A work in English dealing with selected writers is *Studies in Muslim Political Thought and Administration* by H.K. Sherwani, Lahore, 1942, etc.
10. Rosenthal, *Political Thought*, p. 114.
11. *GAL*, i. 177; *GALS*, i. 288. (These are abbreviations for the fundamental work of Arabic bibliography: Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen literatur*, second edition, Leiden, 1943, 1949, with three Supplementbänder, Leiden, 1937-42).
12. *GAL*, i. 207 f.: *GALS*, i. 345 f.
13. Cf. *Studies*, 144.
14. Cambridge, 1932; see esp. 192, art. 10.

15. A translation will be found in *A Commentary on the Creed of Islam* translated by E. E. Elder, New York, 1950, 141; the commentary on this article (pp. 141-51) by at-Taftazānī (d. 1389) is from an Ash'arite standpoint. There is another translation in D. B. Macdonald, *Development, etc.*, 313 f. Cf. *GAL*, i. 548-50; *GALS*, i. 758-61.
16. Cf. *GAL*, i. 233 (section B); *GALS*, i. 376.
17. Cambridge, 1961, with an Introduction.
18. Cf. F. M. Najjar, 'Fārābī's Political Philosophy and Shī'ism', *Studia Islamica*, xiv. 57-72; also Watt, *Muslim Intellectual*, Edinburgh, 1963, 38-43.
19. Cf. *GAL*, i. 201; *GALS*, i. 324 f. A later creed is that translated by W. Ivanow as *A Creed of the Fatimids*, Bombay, 1936, esp. arts. 30-43.
20. *A Shī'ite Creed* (Islamic Research Association Series, No. 9), London, 1942, 89-100. Cf. *GAL*, i. 200 f.; *GALS*, i. 321 f.
21. Edition of Cairo, 1947, pp. 178-239; cf. *GAL*, i. 211; *GALS*, i. 349.
22. Cf. *GAL*, i. 589-99; *GALS*, i. 812-28; also Watt, *Muslim Intellectual*, 44 f.
23. Ed. Istanbul, 1928, pp. 270-94 (ch. 13); a brief statement may be found in his book on sects, *Al-farq bayn al-firaq*, translated by A. S. Halkin as *Moslem Schisms and Sects*, Tel-Aviv, 1935, 210-16. Cf. *GAL*, i. 482; *GALS*, i. 666 f.
24. Cf. *GAL*, i. 483; *GALS*, i. 668.
25. Cf. *GAL*, i. 502; *GALS*, i. 686.
26. Cf. *GAL*, i. 486-8; *GALS*, i. 671-3.
27. Cf. *GAL*, i. 535-46; *GALS*, i. 744-56. Watt, *Muslim Intellectual*, 74-86, etc. Of articles about al-Ghazālī there may be mentioned Leonard Binder, 'Al-Ghazālī and Islamic Government', *Muslim World*, xlv (1955), 229-41; Ann K. S. Lambton, 'The Theory of Kingship in the *Naṣīḥat al-Mulūk* of Ghazālī', *Islamic Quarterly*, i (1954), 47-55.
28. *The Nasirean Ethics*, translated from the Persian by G. M. Wickens, London, 1964.
29. *Al-Bābu'l-Ḥādī 'Ashar*, translated by W. McE. Miller, London, 1928, esp. pp. 61-81; this includes a commentary by Miqdād-i-Fāḍil (d. 1423). Cf. *GAL*, ii. 211 f.; *GALS*, ii. 206-9.
30. Cairo, 1939, esp. pp. 278-317.
31. *Le traité de droit public d'Ibn Taimīya*, translated by Henri Laoust, (vol. i), Beirut, 1948. Cf. *GAL*, ii. 125-7; *GALS*, ii. 119-26.
32. *Taḥrīr al-aḥkām fī tadbīr millat al-islām*; for details see *GAL*, 89; *GALS*, ii. 80 f.

33. *Ibn Khaldūn: The Muqaddimah*, translated by Franz Rosenthal, 3 vols., London, 1958, esp. ch. 3 (i. 311 to ii. 232).
34. London, 1839; cf. *EI²*, art. '(al-) Dawānī' (A.K.S.Lambton) also *GAL*, ii. 281-4; *GALS*, ii. 306-9.
35. For the details, cf. Arnold, *Caliphate*, ch. 12.

Chapter Ten

1. Cf. Watt, 'Rāfiḍites'; also 'The Reappraisal of Abbasid Shī'ism' in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb*, ed. G.Makdisi, Leiden, 1965, 638-54.
2. Abū-Ja'far al-Qummī (d. 903 – but perhaps confused with another Abū-Ja'far al-Qummī (d. 991) commonly known as ash-Shaykh aṣ-Ṣāḍūq); two men called an-Nawbakhtī (d. 923, 912); Sa'd ibn-'Abd-Allāh al-Ash'arī (d. c. 911); al-Kulīnī (d. 939), an important jurist. Cf. *GAL*, i. 199; *GALS*, i. 318-20; the earlier persons mentioned here doubtless discussed legal questions from a Rāfiḍite angle. General works are: R. Strothmann, *Die Zwölfer-Schī'a*, Leipzig, 1926; Dwight M. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, London, 1933; also Strothman, art. 'Shī'a', in *EI(S)*. Cf. also above p. 106, no. 6 and p. 107, no. 15.
3. Cf. Edward G.Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge, 1953, etc. iv. 49-83, etc.
4. Cf. Leonard Binder, *The Ideological Revolution in the Middle East*, New York, 1964, 18, 135, 139.
5. Cf. Bernard Lewis, *The Origins of Ismā'īlism*, Cambridge, 1940; W.Madelung, 'Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre', *Der Islam*, xxxvii (1961), 43-135; M.Canard, art. 'Fāṭimids' in *EI²*, with extensive bibliography. Cf. also P.J. Vatikiotis, *The Fatimid Theory of State*, Lahore, 1957; also p. 105, no. 5.
6. Cf. B.Lewis, *op. cit.*, 49-54.
7. Cf. Watt, *Islam and Integration*, 67-73; M.G.S.Hodgson, *The Order of Assassins*, 's-Gravenhage, 1955.
8. Cf. W.Ivanow, art. 'Ismā'īlīya' in *EI(S)*; A.A.A.Fyzee, art. 'Bohorās' in *EI²*; also forthcoming articles in *EI²*.
9. Cf. R.Strothmann, *Das Staatsrecht der Zaiditen*, Strassburg, 1912; also art. 'Zaidīya' in *EI¹* and *EI(S)*; Bosworth, *The Islamic Dynasties*, 71-73; W.M.Watt, in *The Saviour God*, ed. by S.G.F.Brandon, Manchester, 1963, 200-03.

Chapter Eleven

1. Cf. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London, 1962; Sylvia G.Haim (ed.), *Arab Nationalism*,

an Anthology, Berkeley, 1962; Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton, 1957; Jacques Berque, *The Arabs, their history and future*, London, 1964, esp. chapters 7 and 12, 'A contemporary imamate', 'Political values'.

2. In Haim, p. 100.
3. Cf. Sylvia Haim's 'Introduction' in *Arab Nationalism*, 58-64.
4. *Modern Trends in Islam*, Chicago, 1947, 115-17, etc.
5. What is here called 'solidarity' might be called by some 'a feeling of belonging together'. Cf. Cahen in *Unity and Variety* ed. von Grunebaum, 144, 'The sense of Muslim solidarity was a reality independent of the unity or disunity in the political system.'
6. Cf. Gardet, *Cité musulmane*, 331-43, 'La notion actuelle de démocratie et ses composantes'.
7. *Modern Egypt*, London, 1908, ii. 229.
8. *Jeremiah*, 6.16.
9. Cf. D.B. Macdonald, art. 'Mahdī' in EI^1; C. Snouck Hurgronje, 'Der Mahdi', *Verspreide Geschriften*, Bonn, 1923, i. 145-82.
10. Cf. *Islam in Tropical Africa*, ed. I.M. Lewis, London, 1966, p. 427 f.
11. See esp. P.M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan*, Oxford, 1958.
12. View referred to in Gibb, *Modern Trends*, 117 f.
13. Esp. ch. 8, section 2, pp. 93-6.
14. The basic work is *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, by Moritz Steinschneider, Graz, 1960; reprinted from various periodicals, 1889-96.
15. Cf. EI^1, art. 'Ḳahwa' (C. van Arendonk).
16. London, 1934; based on earlier lectures in Madras and Oxford.

الفهرس

كتب صدرت عن « دار الحداثة »

بيروت ـ ص.ب ٥٦٣٦ ـ ١٤

١ ـ نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبية
د. خليل احمد خليل

٢ ـ اصول الاسماعيلية والفاطمية والقرمطية
برنارد لويس ـ ترجمة حكمت تلحوق

٣ ـ تاريخ اللغة العربية
جرجي زيدان ـ تقديم عصام نور الدين

٤ ـ الطائفية في لبنان ، حاضرها وجذورها التاريخيةوالاجتماعية
د. فؤاد شاهين

٥ ـ مقدمة في تاريخ الفكر السياسي العربي
د. سهيل القش

٦ ـ المغرب العربي الحديث
سمير امين ـ ترجمة كميل داغر

٧ ـ الدولة الاموية والمعارضة
د. ابراهيم بيضون

٨ ـ المؤتمر العربي الاول ، ١٩١٣ نصوصه والوثائق الفرنسية المتعلقة به
مراجعة وتقديم د. وجيه كوثراني

٩ ـ تطور الوعي في نماذج قصصية فلسطينية
امل زين الدين ـ جوزف باسيل

١٠ ـ المرأة العربية عبر التاريخ
علي عثمان « توزيع »

١١ ـ محاورات في الدين الطبيعي
هيوم ـ تقديم د. فيصل عباس

١٢ ـ الاساطير والخرافات عند العرب
د. محمد عبد المعيد خان

١٣ ـ حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين
وضاح شرارة

١٤ ـ القانون الدستوري والانظمة السياسية
د. احمد سرحال

١٥ ـ افغانستان حرب ام ثورة ؟
فريد هاليداي ، ترجمة وتقديم د. سامي الجندي

١٦ ـ مبادىء الطاقة الشمسية وتطبيقاتها
تأليف: د. سهيل فاضل، والياس الكبة

١٧ ـ المادية الجدلية والتحليل النفسي
فلهلم رايش ـ ترجمة بوعلي ياسين

١٨ ـ حول القوميات في الدولة العثمانية (المسألة الشرقية)
ماركس ـ ترجمة جوزف عبد الله ـ مراجعة د. سهيل القش

١٩ ـ الاشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون
د. عبد القادر جغلول

٢٠ ـ الماركسية والتراث العربي الاسلامي ، مناقشة لاعمال حسين مروة والطيب تيزيني
د. نايف بلوز، بوعلي ياسين، د. توفيق سلوم ، د. رضوان السيد ، نبيل سليمان، فرج‌الله صالح‌ديب، علي‌حرب

٢١ ـ المرأة في الاسلام **د. هيثم مناع**
٢٢ ـ هيجان ، رواية **جوزيه لويس دي فلالونغا ـ ترجمة منصور ابو الحسن**
٢٣ ـ الدولة المملوكية ـ التاريخ السياسي والاقتصادي والعسكري **د. انطوان ضومط**
٢٤ ـ الاعمال الكاملة **عبدالله عبد ـ الجزء الاول ـ قصص**
٢٥ ـ مدار الجدي **هنري ميللر ـ ترجمة اسامه منزلجي**
٢٦ ـ مسائل الثورة في العالم الثالث
(الامبريالية والنموذج التركي)
د. حكمت ققلجملي
ترجمة : ف. لقمان
٢٧ ـ المادية الديالكتيكية وتاريخ الادب والفلسفة
لوسيان غولدمان ـ ترجمة نادر ذكرى
٢٨ ـ البنيوية والتاريخ **اصولفو باسكيز ـ ترجمة مصطفى المسناوي**
٢٩ ـ مقدمة فيعلم الادب **د. فؤاد مرعي**
٣٠ ـ المرأة العربية والانتاج
فرج الله صالح ديب
٣١ ـ في السياسة الاسلامية
مونتغمري وات ـ ترجمة : صبحي حديدي
٣٢ ـ المنهجية في علم الاجتماع الادبي
لوسيان غولدمان ـ ترجمة : مصطفى المسناوي
٣٣ ـ القحط ـ قصص ـ **هيثم الخوجة**
٣٤ ـ الاقتصاد السياسي ـ مدخل للدراسات الاقتصادية
فتح الله ولعلو

٣٥ ـ سوسيولوجيا تاريخ الجزائر الحديث
د. عبد القادر جغلول ـ
ترجمة : د. فيصل عباس ـ
مراجعة د. خليل احمد خليل
٣٦ ـ علم اجتماع القيادة (العرب والقيادة)
د. خليل احمد خليل
٣٧ ـ المادية التاريخية والوعي القومي عند العرب
فرحان صالح
٣٨ ـ تاريخ العرب الاجتماعي ـ تحول التكوين المصري من النمط الاسيوي الى النمط الراسمالي
احمد صادق سعد
٣٩ ـ حريق في رأسي **سمير ابو حمدان (رواية) توزيع**
٤٠ ـ فيكتور هيجو والواقعية
اراغون ـ ترجمة : نادر ذكري